

فصليــة محـكّمة تُعـنـى بالعـلــوم الاجتماعيــة
A Quarterly Peer-reviewed Social Sciences Journal

العدد 33 – المجلد التاسع – صيف 2020
Issue 33 – Volume 9 – Summer 2020

الإنسان مـدنيٌّ بالطبع، أي لا بُدّ له من الاجتماع
الذي هوَ المدنيَّةُ في اصطلاحهم وهُوَ معنى العُمْران.

ابن خلدون





المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



حَقِيقَةُ التَّارِيخِ أَنَّهُ خَبَرٌ عَن الاجْتِمَاعِ الإِنْسَانِيِّ الَّذِي هُوَ عُمْرَانُ العَالَمِ، وَمَا يَعْرِضُ لِطَبِيعَةِ ذَلِكَ العُمْرَانِ مِن الأَحْوَالِ مِثْلِ التَّوَحُّشِ وَالتَّأَنُّسِ وَالعَصَبِيَّاتِ وَأَصْنَافِ التَّغَلُّبَاتِ لِلْبَشَرِ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ، وَمَا يَنْشَأُ عَنْ ذَلِكَ مِن المُلْكِ وَالدُّوَلِ وَمَرَاتِبِهَا، وَمَا يَنْتَحِلُهُ البَشَرُ بِأَعْمَالِهِمْ وَمَسَاعِيهِمْ مِن الكَسْبِ وَالْمَعَاشِ والْعُلُومِ وَالصَّنَائِعِ، وَسَائِرِ مَا يَحْدُثُ فِي ذَلِكَ الْعُمْرَانِ بِطَبِيعَتِهِ مِن الأَحْوَالِ....

وَكَأَنَّ هَذَا عِلْمٌ مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِهِ. فَإِنَّهُ ذُو مَوْضُوعٍ وهوَ العُمْرَانُ الْبَشَرِيُّ وَالاجْتِمَاعُ الإِنْسَانِيُّ؛ وَذُو مَسَائِلَ، وهيَ بَيَانُ مَا يُلْحِقُهُ مِن الْعَوَارِضِ وَالْأَحْوَالِ لِذَاتِهِ وَاحِدَةً بَعْدَ أُخْرَى. وَهَذَا شَأْنُ كُلِّ عِلْمٍ مِن الْعُلُومِ وَضْعِيًّا كَانَ أَوْ عَقْلِيًّا....

الاجْتِمَاعُ الإِنْسَانِيُّ ضَرُورِيٌّ. وَيُعَبِّرُ الْحُكَمَاءُ عَنْ هَذَا بِقَوْلِهِمْ: "الإِنْسَانُ مَدَنِيٌّ بِالطَّبْعِ"، أَيْ لَا بُدَّ لَهُ مِن الاجْتِمَاعِ الَّذِي هُوَ المَدَنِيَّةُ فِي اصْطِلَاحِهِمْ وهوَ مَعْنَى الْعُمْرَانِ....

ثُمَّ إِنَّ هَذَا الاجْتِمَاعَ إِذَا حَصَلَ لِلْبَشَرِ كَمَا قَرَّرْنَاهُ وَتَمَّ عُمْرَانُ العَالَمِ بِهِمْ، فَلَا بُدَّ مِنْ وَازِعٍ يَدْفَعُ بَعْضَهُمْ عَنْ بَعْضٍ؛ لِمَا فِي طِبَاعِهِمْ الْحَيَوَانِيَّةِ مِن الْعُدْوَانِ وَالظُّلْمِ... فَيَكُونُ ذَلِكَ الْوَازِعُ وَاحِدًا مِنْهُمْ يَكُونُ لَهُ عَلَيْهِم الْغَلَبَةُ وَالسُّلْطَانُ وَالْيَدُ الْقَاهِرَةُ؛ حَتَّى لَا يَصِلَ أَحَدٌ إِلَى غَيْرِهِ بِعُدْوَانٍ؛ وَهَذَا هُوَ مَعْنَى الْمُلْكِ....

وَتَزِيدُ الْفَلَاسِفَةُ عَلَى هَذَا الْبُرْهَانِ... أَنَّهُ لَا بُدَّ لِلْبَشَرِ مِن الْحُكْمِ الْوَازِعِ... بِشَرْعٍ مَفْرُوضٍ مِنْ عِنْدِ اللهِ يَأْتِي بِهِ وَاحِدٌ مِن الْبَشَرِ؛ وَأَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مُتَمَيِّزًا عَنْهُمْ بِمَا يُودِعُ اللهُ فِيهِ مِنْ خَوَاصِّ هِدَايَتِهِ لِيَقَعَ التَّسْلِيمُ لَهُ وَالقَبُولُ مِنْهُ، حَتَّى يَتِمَّ الْحُكْمُ فِيهِمْ وَعَلَيْهِمْ مِنْ غَيْرِ إِنْكَارٍ وَلَا تَزْيِيفٍ. وَهَذِهِ الْقَضِيَّةُ لِلْحُكَمَاءِ غَيْرُ بُرْهَانِيَّةٍ كَمَا تَرَاهُ؛ إِذ الْوُجُودُ وَحَيَاةُ الْبَشَرِ قَدْ تَتِمُّ مِنْ دُونِ ذَلِكَ بِمَا يَفْرِضُهُ الْحَاكِمُ لِنَفْسِهِ، أَوْ بِالْعَصَبِيَّةِ الَّتِي يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى قَهْرِهِمْ وَحَمْلِهِمْ عَلَى جَادَّتِهِ.

ابن خلدون، **المقدّمة**

Contents المحتويات



الدراسات
Articles



كولاج ورق على خشب، 100×70 سم (2019).
Paper collage on wood, 100x70 cm (2019).



سيد أحمد قوجيلي | Sid A. Goudjili*

التعريف بالتجريد: حل مشكلة المفاهيم المتنازع عليها في العلوم الاجتماعية (مفهوم الأمن مثالًا)

Defining by Abstraction: Solving the Problem of Contested Concepts in Social Sciences (the Concept of «Security» as an Example)

ملخص: تُعدّ المفاهيم مكوّنًا أساسيًا لعمل العلوم الاجتماعية وتطوّرها، ولطالما كان الغموض المفاهيمي يمثّل صعوبة بالغة في دراسة علم الاجتماع والسياسة. ويُعدّ عمل والتر غالي حول «المفاهيم المتنازع عليها بالضرورة» من أبرز الجهود المبذولة لمعالجة هذه المشكلة. وفي هذا البحث، سنفحص الإطار الذي وضعه غالي للمسألة، والحل الذي طوره لمشكلة «المفاهيم المتنازع عليها بالضرورة»، وذلك من خلال التركيز على المرحلة الحاسمة في عملية البحث؛ مرحلة تعريف المفاهيم، استنادًا إلى استخدام قواعد جيوفاني سارتوري الكلاسيكية لتكوين المفهوم وما يسمّى «سلّم التجريد».

كلمات مفتاحية: المفاهيم المتنازع عليها بالضرورة، سلّم التجريد، تكوين المفهوم، التمدّد المفاهيمي، الدراسات الأمنية.

Abstract: Concepts are critical to the functioning and evolution of social sciences. Conceptual confusion has long been a source of difficulty in the study of social science and politics. W. B. Gallie's analysis of «essentially contested concepts» stands as a notable effort to address this problem. This article examines Gallie's framework and develops a solution to the problem of essentially contested concepts by focusing on the crucial stage in the research process: when the concepts are defined. The paper works mainly with Sartori's classic rules of concept formation, and with reference to his «ladder of abstraction.»

Keywords: Essentially Contested Concepts, the Ladder of Abstraction, Concept Formation, Concept Stretching, Security Studies.

* أستاذ في برنامج الدراسات الأمنية النقدية بمعهد الدوحة للدراسات العليا.

A Professor of Critical Security Studies in the Doha Institute for Graduate Studies.

«ينبغي لكل مفكر واعٍ أن يكون مدرِكًا في كل الأوقات لمستويات التجريد التي يشتغل فيها، وأن يكون، تباعًا، قادرًا على التحكم فيها. إن القدرة على التنقل بين مستويات التجريد بمنتهى السهولة والوضوح علامةٌ بارزة للمفكر البارع والمنظم»[1].

مقدمة: مشكلة «قابلية التعريف»

لا يخفي كثير من الباحثين في العلوم الاجتماعية ولعهم الشديد بمقولة ماكس فيبر التي صرّح فيها بأن «تقدُّم العلوم الاجتماعية مرهون بالنزاعات على المصطلحات والتعاريف»[2]. وعلى الرغم من أن النزاع على تعريف المفاهيم والمصطلحات هو إحدى الحقائق الثابتة في تاريخ العلوم الاجتماعية، فإن غالبية المشتغلين في هذا المجال تتعامل مع المفاهيم بطرائق تنكر وجود أي خلاف بشأن معانيها ودلالاتها. وتظهر صور هذا الإنكار بوضوح في مرحلة تصميم البحث، حيث يبدو الباحث، منذ الخطوات الأولى لوضع الإطار المفاهيمي Conceptual Framework، على استعداد لاشعوري للافتراض (مسبقًا) بوجود تعريف جاهز للمفهوم الذي يتناوله. وبصرف النظر عن صعوبة ذلك المفهوم أو طابعه الإشكالي، تفترض هذه الممارسة أن لديه، بالضرورة، تعريفًا محددًا، وما على الباحث إلا التنقيب عنه في المعاجم المتخصصة، أو في مدونة الدراسات السابقة. والمشكلة في هذه الممارسة أنها تسلّم قبليًا بإجرائية المفاهيم Operationalization of Concepts، وتتحاشى إثارة المسألة الأساسية التي يجب أن يأخذها الباحث في الحسبان في أثناء وضع الإطار المفاهيمي، وهي ما إذا كان المفهوم «قابلًا للتعريف» من الأساس.

تحاول هذه الدراسة تسليط الضوء على اعتقاد منهجي خاطئ، تحوّل بفعل الممارسة المستمرة إلى ما يشبه القاعدة المنهجية المقبولة في البحوث الاجتماعية. ينص هذا الاعتقاد على أن المفاهيم، مهما كان بناؤها أو مجالها أو محتواها، هي إنشاءات لغوية قابلة للتعريف Definable. ويستند هذا الاعتقاد إلى فرضيتين منهجيتين: تقول الأولى إن كل مفهوم أو مصطلح يحتوي «بالضرورة» على تعريف متفرد، وتقول الثانية إن ذلك التعريف قابل للتحديد والقياس والتفعيل الإجرائي.

تتميز العلوم الاجتماعية من العلوم الطبيعية بتولد المفاهيم وكثرتها[3]؛ إذ قد تصل التعاريف المقترحة لمفهوم واحد، أحيانًا، إلى دزينتين أو يزيد؛ فعلى سبيل المثال، يحتمل مفهوم الأيديولوجيا وحده ما يناهز 35 تعريفًا[4]. وعلى الرغم من أن مشكلة كثرة التعاريف للمفهوم الواحد شائعة جدًا في العلوم الاجتماعية، فإن مناهج البحث وقواعدها لا تأخذها بجدية، سواء أكان ذلك على صعيد الحلول

(1) Charles Wright Mills, *The Sociological Imagination* (Oxford: Oxford University Press, 1959), p. 34.

(2) Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, Edward A. Shils & Henry A. Finch (eds. & trans.) (New York: Free Press, 1949), p. 106.

(3) يمكن التذكير في هذا الشأن بمقولة دولوز وغتاري المشهورة: إن مهمة الفلسفة وأنساقها هي خلق المفاهيم وإبداعها، يُنظر:
Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Qu'est–ce que la philosophie?* (Paris: Éditions de Minuit, 1991).

(4) يُنظر دراسة جون غيرين لمفهوم الأيديولوجيا:
John Gerring, «Ideology: A Definitional Analysis,» *Political Research Quarterly*, vol. 50, no. 4 (1997), pp. 957–994.

المنهجية المقترحة لها، أم كيفية التعامل معها على المستوى الإجرائي. وثمة استثناءات لهذه القاعدة في بعض الحقول الفرعية؛ فالمشتغلون في فلسفة العلوم الاجتماعية واعون جيدًا بوجود مفاهيم مختلف فيها، وغالبًا ما يشيرون إليها بعبارة: «المفاهيم المتنازع عليها بالضرورة» Essentially Contested Concepts، وهو الاسم الذي أطلقه عليها الفيلسوف البريطاني والتر برايس غالي[5].

مبدئيًا، «المفاهيم المتنازع عليها بالضرورة» هي تلك المفاهيم التي لا تحظى بإجماع الباحثين بشأن معانيها ودلالاتها، والمفاهيم التي هي محل خلاف ونزاع لامتناهيين على طرائق تعريفها واستخدامها. ويعيد التمعن في تعريفها قليلاً، إلى أذهاننا، الكم الهائل من مفاهيم العلوم الاجتماعية التي تنتمي إلى هذا النوع، سواء أكانت مفاهيم كلاسيكية، مثل الحرية والعدالة والسلطة والديمقراطية والثورة والعلمانية، أم مفاهيم معاصرة، مثل الهوية والإرهاب والأمن والإبادة الجماعية والإثنية والجندر، على سبيل المثال لا الحصر. وتحتل هذه المفاهيم منزلة فريدة في معاجم العلوم الاجتماعية، وبعضها مفاهيم تأسيسية في بعض الحقول الدراسية، ومع ذلك لا تعترف مناهج البحث، كما تُدرس في المقررات الدراسية، بصعوبة تعريف هذا النوع من المفاهيم، وتعالج العملية الإجرائية Operationalization Definition باعتبارها مرحلة (غير إشكالية) من مراحل البحث.

إن الاعتراف بوجود مفاهيم متنازع عليها يجعل الباحث أكثر وعيًا وحذرًا في التعامل معها، لكنه يثير في الآن نفسه مشكلتين: الأولى هي ميل الباحثين إلى استخدام أطروحة التنازع المفاهيمي ذريعةً لتبرير الاستسلام للمشكلات الناجمة عن سوء تحديد المفاهيم، وتكريس النزعة المحافظة المناهضة للتغيير المفاهيمي Conceptual Change؛ وتتمثّل المشكلة الثانية في استخدام الأطروحة لتبرير نشوء النزاعات المفاهيمية واستمرارها بدلاً من بذل الجهود لفضّها. ليست هاتان المشكلتان، كما تَبين في الممارسات البحثية، مجرد مشكلات عارضة، بل مصدر الجزء الأكبر من الانتقادات التي وُجهت إلى أطروحة المفاهيم المتنازع عليها بالضرورة، وأدى الاشتباك معهما إلى ارتفاع الأصوات التي تدعو، بما فيها هذه الدراسة، إلى إعادة نظر جذرية في المقاربات السائدة لتكوين المفهوم.

إن النقاش الراهن بشأن المفاهيم مطروحٌ بين قطبين متعارضين فلسفيًا، لكنهما متشابهان إجرائيًا: متعارضان في المفهمة Conceptualization، ومتشابهان في التحيز إلى قابلية التعريف Definable Bias. يمثّل القطب الأول الادعاء القائل إن «كل المفاهيم قابلة للتعريف»، ويستند إلى فرضيتين نظريتين (أشرنا إليهما سابقًا) لا تستوفيان معايير الدقة والثبات الإمبريقيين. أما القطب الثاني، فتمثّله أطروحة «المفاهيم المتنازع عليها بالضرورة»، وهي الأخرى أطروحة مؤسسة على أفكار فلسفية مبهمة وغير قابلة للتعميم. تحاول هذه الدراسة تجاوز هذا الاستقطاب باحتلالها موقعًا وسطًا بين الموقفين؛ فمن ناحية تقرّ بوجود مفاهيم متنازع عليها ومحل خلاف بشأن تعريفها وطرائق استخدامها، لكن تجادل من ناحية أخرى بإمكان تعريفها على الرغم من طابعها التنازعي.

(5) Walter Bryce Gallie, «Essentially Contested Concepts,» *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56 (1955–1956), pp. 167–198.

يفرض تبوُّؤ هذا الموقع الوسطي علينا تبنّي نسخة لينة Soft Version من أطروحة المفاهيم المتنازع عليها، لسببين: الأول، أن الالتزام الصارم بالنسخة الأصلية (الصلبة) من شأنه أن يجعل التحليل المفاهيمي بلا جدوى[6]، والثاني، أن «المرونة» متطلب ضروري لتجاوز المشكلات التعريفية المرتبطة بتكوين المفاهيم (ولا سيما المشكلتين المذكورتين أعلاه). ويجب التنويه هنا أيضًا بملاحظة بالغة الأهمية: إن تبنّي النسخة اللينة من الأطروحة لا يحل نهائيًا التعارض بين الموقفين؛ فلئن كان هذا الإجراء يُقر بوجود المفاهيم المتنازع عليها بالضرورة، ويفترض إمكان تعريفها، فإنه لا يقترح كيفية القيام بذلك، ما من شأنه أن يدفعنا إلى الافتراض بأن حل التعارض المذكور لا بد من أن يستند إلى مرجعية محايدة ومستقلة عن بنية المفهوم ذاته.

إن الحل الذي نقدمه في هذه الدراسة مستلهمٌ من الإطار التحليلي الذي صاغه عالم السياسة جيوفاني سارتوري (1924–2017)، تحت اسم «سلّم التجريد» Ladder of Abstraction، الذي سنحاول أن نثبت من خلاله أن تعريف المفهوم المتنازع عليه بالضرورة هو أمر ممكن ما دمنا قد استطعنا تجريده من خصائصه وسماته التعريفية (حذف بعض العناصر من بنيته) وجعله شاملًا، ما أمكن ذلك[7].

يصنف سلّم التجريد المفاهيمَ تصنيفًا عموديًا من ثلاث فئات: المفاهيم المجردة تمامًا، والمفاهيم متوسطة التجريد، والمفاهيم منخفضة التجريد (الملموسة جدًا). ويفترض سلّم سارتوري أن تجريد المفهوم يتناسب عكسيًا مع حجم العناصر التي يحويها في التعريف؛ حيث يتطلب تعريف المفاهيم المجردة عددًا قليلًا من السمات والخصائص التعريفية، في حين يتطلب تعريف المفاهيم الملموسة عددًا كبيرًا منها. وإذا نظرنا إلى المفاهيم المجردة من منظور أطروحة غالي، فستبدو لنا أقل عرضة للتنازع عليها، مقارنة بالمفاهيم الملموسة التي تحتوي على عدد كبير من العناصر التعريفية. ولهذا السبب تفترض هذه الدراسة أن سلّم التجريد هو إطار تحليلي ملائم لفضّ النزاعات المفاهيمية (والاتفاق على تعاريف موحدة) عبر تسلّق السلّم من المفاهيم الملموسة نحو المفاهيم المجردة. إن الحل الذي نقترحه، باختصار شديد، هو نزع طابع التنازع الضروري بوساطة التجريد.

ثمة سببان آخران يجعلان سلّم التجريد إطارًا نظريًا ملائمًا لحل المشكلات المرتبطة بتكوين المفاهيم وتعريفها: أولهما أنه يساعد على تجنب مشكلة التمدد المفاهيمي Conceptual Stretching؛ وهي مشكلة قديمة وشائعة جدًا في العلوم الاجتماعية، تظهر عندما يُمدد الباحث تعريفَ مفهومٍ معين (أو صياغته الأصلية) من أجل ملاءمة حالات وسياقات جديدة. يحدث التمدد المفاهيمي في معظم الحالات بسبب رغبة الباحثين في إنجاز التعميم أو سعيهم لنسج المقارنات الشاملة، حيث يستخدمون

(6) يجادل ديفيد بالدوين بأن تبنّي النسخة الصلبة من أطروحة المفاهيم المتنازع عليها بالضرورة، يؤدي إلى رفض التحليل التصوري ويجعل محاولته بلا جدوى، في حين يسمح لنا تطبيق النسخة اللينة بتحديد المفهوم الأفضل من بين المفاهيم الموجودة قيد النظر. يُنظر:

David Baldwin, «The Concept of Security,» *Review of International Studies*, vol. 23, no. 1 (1997), p. 10.

(7) Giovanni Sartori, «Concept Misformation in Comparative Politics,» *The American Political Science Review*, vol. 64, no. 4 (1970), pp. 1033–1053.

تعريفًا محددًا لحالة أو ظاهرة بعينها، ثم يحاولون تطبيقه على حالات وظواهر أخرى جديدة[8]. لكن تمديد المفاهيم من أجل ملاءمة سياقات جديدة غالبًا ما يُنتج مفاهيم غامضة، ويزيد من حدة النزاعات المفاهيمية، ويطيل أمدها. اقترح سارتوري سلّم التجريد وسيلةً لحل مشكلة التمدد المفاهيمي، وذلك من خلال الزيادة في سِعة المفهوم (عدد الحالات التي يغطيها) والتقليل من مضمونه (خصائصه وسماته التعريفية)، وهما إجراءان نعود إليهما بالتفصيل لاحقًا.

يرتبط السبب الثاني بمشكلة اللامقايسة (أو عدم قابلية القياس Incommensurability)، وهي الطرح الذي ينص على عدم وجود أسس أو مرجعيات عقلانية ومحايدة لمقارنة المفاهيم المتنافسة وإثبات صحة بعضها ضد بعض. ويمكن توضيح هذا الطرح بالقول، على سبيل المثال، لا يوجد معيار لقياس، أو مقارنة تعريف «الكتلة» و«المسافة» و«الزمن» في نظرية نيوتن، بتعريفها في نظرية أينشتاين. وينسحب القول ذاته في العلوم الاجتماعية على إمكان المقارنة، مثلاً، بين تعريفي «العدالة» في نظرية جون رولز (1921–2002) وعند روبرت نوزيك (1938–2002)[9]، أو بين تعريف الحرية في نظرية إيزايا برلين (1909–1997) أو نظرية فيليكس أوبنهايم[10].

إن تركيز اللامقايسة على الأنساق المفاهيمية «المتنافسة» يجعلها نسخة منقحة من أطروحة المفاهيم المتنازع عليها بالضرورة التي تفترض، هي الأخرى، عدم وجود معايير عقلانية للحكم على صحة المفاهيم أو الطريقة المثلى لاستخدامها: «تمنع اللامقايسة»، يقول بيتر باركر ومعاوناه، «قيام تواصل مثمر بين مؤيدي مختلف الأنساق المفاهيمية، وتمنع المقارنة العقلانية للأنساق اللامقايسة المتنافسة»[11]. وعلى الرغم من سلبياتها، فإن لامقايسة المفاهيم تختلف عن أطروحة المفاهيم المتنازع عليها بالضرورة في تجنبها تناول المفاهيم بمعزل عن النظريات والبراديغمات التي تتكون و/ أو تتطور فيها، وهي بذلك تمنح دورَ المجتمع العلمي (والسياق البحثي خاصةً) أكبر أهمية في تقرير كيفية تكون المفاهيم وتعريفها. ولما كانت المفاهيم المستقرة والمتفق عليها شرطًا ضروريًا، على الرغم من أنه ليس كافيًا، لقيام الجماعة البحثية، فإن التحدي الذي تفرضه اللامقايسة على هذه الجماعة هو العثور على معايير مشتركة (عقلانية ومحايدة) لبناء توافق على المفاهيم الحقلية الأساسية (المنشِئة الحقلَ ذاته)، وتفادي النقاشات المفاهيمية العقيمة والحلقات التصورية المفرغة التي تعيق التقدم العلمي في الحقول الدراسية.

يوفر سلّم التجريد حلاً تقنيًا لمشكلة اللامقايسة، ويشجع الباحثين من مختلف البراديغمات والمقاربات النظرية المتنافسة على البحث عن العناصر المشتركة في تعريف المفاهيم الأساسية الخاصة بحقولهم

(8) David Collier & James E. Mahon, «Conceptual 'Stretching' Revisited: Adapting Categories in Comparative Analysis,» *American Political Science Review*, vol. 87, no. 4 (1993), p. 845.

(9) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971); Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

(10) Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1958); Felix Oppenheim, *Dimensions of Freedom* (New York: St. Martin's Press, 1961).

(11) Peter Barker, Xiang Chen & Hanne Andersen, «Kuhn on Concepts and Categorization,» in: Thomas Nickles (ed.), *Thomas Kuhn* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003), p. 238.

الدراسية. وعلى الرغم من أن الطريق التي يسلكها سلّم التجريد نحو بناء التوافق لا تضمن، بطبيعة الحال، الوصول إلى النهاية المنشودة (التعريف الجامع المانع)، فإن تركيزه على النقاط المشتركة في التعاريف، والتزام تعاريف الحد الأدنى (التي يمكن أن تؤسس التوافق)، يجعلانه مرشحًا لمنزلة المعيار المشترك (المنشود) الذي من شأنه أن يعالج، نسبيًا وفي آن واحد، مشكلات المفاهيم اللامقايسة والمتنازَع عليها.

تحتوي كل الحقول الدراسية في العلوم الاجتماعية على مفاهيم «متنازع عليها بالضرورة»، لكن عدد هذه المفاهيم (كمها) يتفاوت نسبيًا من حقل إلى آخر. وعلى الرغم من أن «التنازع الضروري» يرجح أن يكون سمة مشتركة في مفاهيم كثيرة، فإن حدة التنازع تتفاوت نسبيًا من مفهوم إلى آخر. ومراعاةً للصرامة المنهجية، ورغبة منا في اختبار الأطروحة ضد الحالات الصعبة Least–likely Cases، ارتأينا أن نستخدم في الشق التطبيقي للدراسة مفهومًا متنازعًا عليه بشدة، هو مفهوم الأمن. وزيادة على الطابع المتنازَع عليه طبعًا، ثمة سببان آخران يسوغان منهجيًا هذا الاختيار: أولهما أن ظاهرة الأمن، سواء أكانت ممارسةً أم خطابًا، تمسّ كل سمات الحياة الإنسانية، وهي منتجة عددًا لا حصر له من النظريات والمواقف والخطابات والسياسات التي تعتبر أساسية لفهم المجتمعات الإنسانية المعاصرة. أما السبب الثاني، فمرتبط بالبنية الحقلية للمفاهيم؛ إذ يُعدّ الأمن المفهوم الأساسي المنشئ لحقل الدراسات الأمنية، وبالنظر إلى الحداثة النسبية لهذا الحقل الدراسي، فإن التنازع على تعريف الأمن يمثّل دليلًا واضحًا على تأثير مشكلة التنازع المفاهيمي (واللامقايسة) في تماسك الجماعة البحثية وآفاق التقدم العلمي في الحقول التي تعاني هذه المشكلات.

ولفحص هذه القضايا ومتابعتها بالنقد والتحليل، سنتبع مخططَ عرضٍ مكونًا من ثلاثة محاور: يتناول الأول التعريف بالمفاهيم المتنازع عليها بالضرورة، ويعرض أهم الفروض والأفكار التي تستند إليها الأطروحة. في حين يتناول الثاني إطار سلّم التجريد وكيفية استخدامه في ملاءمة المفاهيم وتعريفها. أما الثالث، فهو دراسة حالة تعرض تطبيق إطار سلّم التجريد على مفهوم متنازع عليه بالضرورة، وهو مفهوم الأمن، وتبين إمكانات الإطار وحدوده في حل مشكلة المفاهيم المتنازع عليها.

أولًا: أطروحة «المفاهيم المتنازع عليها بالضرورة»

ظهر مصطلح «المفاهيم المتنازع عليها بالضرورة» في منتصف خمسينيات القرن العشرين، في عنوان مقال للفيلسوف البريطاني والتر برايس غالي. وعُرض المقال أول مرة في اجتماع الجمعية الأرسطية (آذار/ مارس 1956)، ثم نُشر في عدد خاص من مجلة محاضر الجمعية الأرسطية[12]. تناول هذا المقال مسألة كيفية فهم التطبيقات والاستخدامات المتعددة للمفاهيم في بعض العلوم الإنسانية من خلال «توفير أساس عقلاني متماسك لمناقشة المفاهيم المعقدة»[13]. ولاقى المقال حين صدوره ردات فعل

(12) Gallie.

(13) David Collier, Fernando Daniel Hidalgo & Andra Olivia Maciuceanu, «Essentially Contested Concepts: Debates and Applications,» *Journal of Political Ideologies*, vol. 11, no. 3 (2006), p. 213.

متفاوتة، راوحت بين الترحيب والتبنّي الصريح لأطروحته، أو التحفظ عليها والاشتباك معها نقديًا، وبلغ بعض ردات الفعل هذه أحيانًا حد التجاهل والرفض التام. وعلى الرغم من تفاوت الآراء والردود بشأنه، لا يزال المقال يصنف مرجعًا أساسيًا في التحليل المفاهيمي في فلسفة العلوم الاجتماعية.

إن أول تحدٍّ واجهه غالي، ويواجهه كل الباحثين في الأطر المفاهيمية عمومًا، هو تفسير أسباب اندلاع النزاعات المفاهيمية في المقام الأول. واعتقد غالي أن البحث عن تلك الأسباب وجذورها يبدأ من ضرورة الأخذ في الحسبان الفكرة البسيطة الآتية: إن افتقار الباحثين إلى قواعد مشتركة (وموحدة) لتعريف المفهوم، لا يُعدّ سببًا كافيًا للتنازع عليه، إنما، زيادة على ذلك، لا بد من أن يتوافر الشرطان الضروريان الآتيان: أولًا، أن يسود الخلاف بين الأطراف المتنازعة في مسألة «ما هو الاستخدام الصحيح للمفهوم؟»؛ وثانيًا، أن يدّعي كل طرف أن استخدامه للمفهوم هو الاستخدام الصحيح، وأن الحجج التي يستند إليها هي حجج دامغة ومقنعة: «إن فحص الاستخدامات المختلفة للمصطلحات، والحجج التي تسندها، يبين عدم وجود استخدام عام ومحدد، حيث يمكن اعتباره الاستخدام الصحيح أو القياسي [...] كل طرف يواصل الاعتقاد أن الوظائف الخاصة التي ينجزها المصطلح [...] هي الوظيفة الوحيدة الصحيحة، أو السليمة أو الأساسية أو المهمة التي يمكن أن ينجزها المصطلح موضع السؤال. وكل طرف، إضافة إلى ذلك، يواصل الدفاع عن اعتقاده بما يدّعي أنه حجج مقنعة»[14].

زيادة على هذين الشرطين، يعرّف غالي النزاعات المفاهيمية بسمتين أساسيتين: الأولى أنها نزاعات أصيلة تمامًا Perfectly Genuine، والمقصود بهذه العبارة أن الخلافات التعريفية لا يمكن تفسيرها باختلاف الأذواق أو تضارب المصالح (أو بعض الاعتبارات النفسية والميتافيزيقية)، إنما المفاهيم المتنازع عليها هي تلك المفاهيم التي تحوي في بنيتها خصائص وسمات تجعلها موضع تنازع دائم وحتمي.

أما السمة الثانية التي تميز النزاعات المفاهيمية، فهي عدم إمكان فضها أو التوفيق بين أطرافها لأنها مؤسسة منطقيًا وعقلانيًا. ويُقصد بذلك أن هذه النزاعات، وإن كانت عصية على الحل ولا يمكن فضها أبدًا، فإن الحجج التي يستند إليها المتنازعون (لإثبات أن استخدامهم للمفهوم هو الاستخدام الصحيح) هي حجج دامغة ومقنعة[15]. ويكشف التمعن برهةً في هذا الطرح عن مفارقة مثيرة للاهتمام؛ إذ يفترض عدم وجود أي حجة (مهما كانت دامغة أو منطقية) يمكن الاستناد إليها لفضّ النزاع المفاهيمي أو اعتمادها معيارًا لتقرير ما هو الاستخدام الصحيح للمفهوم. لكن أيّما حجة، على الرغم من ذلك، قد تكون قوية ومقنعة بما يكفي لجعل هذا النزاع نزاعًا دائمًا. أطلق غالي على المفاهيم التي تنطبق عليها هاتان السمتان اسم «المفاهيم المتنازع عليها بالضرورة»، وعرّفها على هذا النحو: «ثمة مفاهيم متنازع

(14) Gallie, p. 168.

(15) يقول غالي في هذا الشأن: «ثمة نزاعات أصيلة تمامًا؛ بمعنى أنه لا يمكن فضّها بوساطة الاستدلال بأي حجة من أي نوع، لكنها على الرغم من ذلك مدعومة بحجج ودلائل دامغة»، يُنظر:

Ibid., pp. 168–169.

عليها بالضرورة، وهي تلك المفاهيم التي ينطوي استخدامها الصحيح على نزاعات حتمية لامتناهية حول استخداماتها الصحيحة من مستخدميها»[16].

يمكن رصد ثلاث ملاحظات رئيسة في هذا التعريف: الأولى، أن غالي يستخدم عبارة «الاستخدام الصحيح»، بدلاً من «التعريف الصحيح» للمفهوم؛ وهي عبارة تساوق الطرح العام الذي ينطلق منه: تعرف المفاهيم بطرائق استخدامها. أما الملاحظة الثانية، فهي استخدامه عبارة «بالضرورة» للإشارة إلى الطابع «الحتمي» لهذه النزاعات: هي لا يمكن تجنبها أو تجاهلها بأي حال من الأحوال[17]. أما الملاحظة الثالثة، فهي استخدامه عبارة «المتناهية» لوصف هذه النزاعات، وهي تشير إلى طابعها المستديم والمستعصي على الحل.

1. شروط المفاهيم المتنازع عليها بالضرورة

لا شك في أن التعريف الوارد سابقًا يحرز نقاطًا إيجابية على صعيد الشح Parsimony. لكن، من ناحية أخرى، لا يحدد بدقة، أو بوضوح، ما الذي يجعل المفهوم متنازعًا عليه بالضرورة. ولهذا السبب، وسعيًا منه لإضفاء المزيد من التحديد، اقترح غالي أربعة شروط يجب توافرها في المفهوم كي يصنف في فئة «المتنازع عليها بالضرورة»[18]: أولاً، يجب أن يكون ذا طابع تقويمي Appraisive، بمعنى أن يدل على إنجاز ثمين وذي قيمة؛ ثانيًا، يجب أن يكون معقدًا داخليًا Internally Complex، وهذا يعني انتماءه إلى «المفاهيم العنقودية» التي تتكون من عدة عناصر متغيرة ومنظمة وفق طرائق مختلفة[19]؛ ثالثًا، أن يكون المفهوم قابلاً للوصف بأساليب كثيرة ومنوعة؛ رابعًا، يجب أن يكون ذا طابع «مفتوح»، أي قابلاً للتعديل في ضوء الظروف المتغيرة.

وعلى الرغم من أهمية هذه الشروط الأربعة في تحديد المفاهيم المتنازع عليها بالضرورة، فإن غالي أقر بأنها لا تفسر الطابع التنازعي أو موضع الضرورة فيه، لذلك أضاف إليها شرطًا خامسًا: أن يعترف كل طرف بأن استخدامه الخاص للمفهوم متنازعٌ عليه باستخدامات الأطراف الأخرى، وأن يُكنّ التقدير للمعايير المختلفة التي يستند إليها الآخرون في تطبيقهم المفهوم: «إن استخدام مفهوم متنازع عليه بالضرورة»، على حد قوله، «يعني استخدامه ضد الاستخدامات الأخرى [...] وبأسلوب عدائي ودفاعي»[20].

(16) Ibid., p. 168.

(17) يشير كريستين سوانتون إلى أن كلمة «بالضرورة» تستدعي توضيح المفاهيم المتنازع عليها. ويقول مايكل فريدن: «إن عبارة 'متنازع عليها بالضرورة' لا تقترح الضرورة فحسب، بل الضرورة المتأصلة، والضرورة المنطقية، والضرورة التي تتجاوز الزمان والمكان، والضرورة القصوى الاجتماعية والسياسية أيضًا»، يُنظر:

Christine Swanton, «On the 'Essential Contestedness' of Political Concepts,» *Ethics*, vol. 95, no. 4 (1985), pp. 811–813; Michael Freeden, «Editorial: Essential Contestability and Effective Contestability,» *Journal of Political Ideologies*, vol. 9, no. 1 (2004), p. 2.

(18) Gallie, pp. 171–172.

(19) Harvey Boulay, «Essentially Contested Concepts and the Teaching of Political Science,» *Teaching Political Science*, vol. 4, no. 4 (1977), p. 424.

(20) Gallie, p. 172.

تحدد هذه الشروط الخمسة الخصائص الأساسية المطلوبة في تعريف المفاهيم المتنازع عليها بالضرورة. لكنها، على الرغم من ذلك، غير كافية لتمييز هذا النوع الخاص من المفاهيم من تلك المفاهيم العادية الغامضة التي لا يُنازع عليها بالضرورة. ودفع عدمُ كفاية هذه الشروط غالي إلى البحث عن معايير أخرى أوضح للتمييز بين المفاهيم المتنازع عليها بالضرورة وتلك التي يسميها المفاهيم «الغامضة جذريًا». وقاده ذلك إلى إضافة شرطين آخرين: السادس أن يكون المفهوم مشتقًا من نموذج أصلي Original Exemplar يعترف به كل المتنازعين على استخدام المفهوم؛ والسابع أن يُساهم التنازع المستمر على استخدام المفهوم في الحفاظ على استمرار النموذج الأصلي و/ أو تطويره على نحو أمثل[21]. ويعتقد غالي أن هذين الشرطين مهمان جدًا في تبرير استخدام المفهوم المتنازع عليه بالضرورة؛ لأنهما يدلان، بجمعهما معًا، على أن استخدام أي مفهوم قائم على اعتراف المتنازعين بأنه مشتق من نموذج واحد مشترك، وأن مواصلة التنازع على استخدامه من شأنها أن تساهم في استدامة النموذج الأصلي وتطويره.

ونلخص الشروط السبعة للمفاهيم المتنازع عليها بالضرورة، مرتبة ترتيبًا تسلسليًا[22]: 1. الطابع التقويمي، 2. التعقيد الداخلي، 3. قابلية الوصف المنوع، 4. الانفتاح، 5. الاعتراف المتبادل بالطابع المتنازع عليه بين الأطراف المعنية، 6. نموذج أصلي يسند المعنى التصوري، 7. تنازع تقدمي يمكن من خلاله إنجاز المزيد من التماسك في استخدام المفهوم[23]. كيف تفسر هذه الشروط السبعة مجتمعة حدوث التنازع الضروري على المفاهيم؟ كي نفهم أطروحة غالي في سياقها الصحيح، ينبغي لنا التمييز بين الشروط التأسيسية (الظروف السياقية) لقيام «التنازع الضروري» Essential Contestedness في المقام الأول، والفرضية التفسيرية التي تبرر حدوثه الحتمي واستمراره اللامتناهي. ولتوضيح هذه الفكرة، دعونا نُعِد ترتيب حجة غالي باختصار في المراحل الثلاث الآتية: ليكون هناك «تنازع ضروري» أولًا، لا بد من أن يكون ثمة أطراف عدة يستخدمون المفهوم بطرائق منوعة؛ وثانيًا، أن يعترف كل طرف في النزاع بأن المفهوم محل تنازع؛ وثالثًا، أن يحترم (ويُقدر) كل طرف الحجج التي يستند إليها الآخرون في استخدامهم المفهوم. تمثّل هذه الشروط الثلاثة السياق Context الذي يحدث فيه «التنازع الضروري»، وهو سياق مهم جدًا لفهم طبيعة التنازع وحدوده[24].

إلا أن السياق وحده لا يفسر حدوث التنازع الضروري (أو ظاهرة «الاتفاق على عدم الاتفاق»)؛ إذ على الرغم من التفصيلات الثرية التي زودنا بها غالي بشأن الطابع الضروري (الحتمي واللامتناهي)

(21) Ibid., p. 180.

(22) مأخوذة بتصرف من:

Collier, Hidalgo & Maciuceanu, p. 212; Boulay, p. 424.

(23) Collier, Hidalgo & Maciuceanu, p. 214.

(24) على سبيل المثال، يقول هارفي بولاي: «إذا كان في وسعنا فهم هذه المفاهيم [المتنازع عليها بالضرورة] من خلال فهم الحجج المطروحة عنها فحسب، فإن فهم هذه الحجج يتطلب معرفة الخلفية أو السياق الذي تحدث فيه». يُنظر:

Boulay, p. 429.

للتنازع المفاهيمي، فإنه، كما لاحظ جون كيكس، «لم يفسر سبب حدوثه في المقام الأول»[25]. نستنتج من ذلك أن المراحل الثلاث المشكّلة للسياق (المذكورة سابقًا) لا تكفي لتفسير السبب (أو الأسباب) الذي يؤدي إلى نشوب التنازع الضروري، وبناء عليه كان لزامًا على غالي أن يضيف الفرضية التفسيرية الآتية: على الرغم من أن الحجج التي تدعم أي استخدام معين للمفهوم هي حجج قوية ومقنعة، فإنها غير كافية لإثبات أنه الاستخدام الأفضل أو الأصح، أو على الأقل إثبات تفوقه على الاستخدامات الأخرى المنافسة. يقول غالي: «إنه لمن المستحيل»، «أن نعثر على مبدأ عام نقرر به ما يمثّل، حقًا، ’أفضل استخدام‘ لمفهوم متنازع عليه بالضرورة بين استخدامين متنافسين»[26]. يستطيع غالي بفضل هذه الفرضية تفسير السياق الذي ينشأ فيه النزاع المفاهيمي، بما في ذلك غياب أسس أو معايير موضوعية ومحايدة لفضّ هذا النوع من «النزاع الذي لا يعترف بالتسوية العقلانية، ولا يخضع لمنطق التوليف الجدلي للتفسيرات المتعارضة»[27].

2. الحدود التفسيرية لأطروحة المفاهيم المتنازع عليها بالضرورة

تعرضت أطروحة غالي لسيل عارم من الانتقادات، انحصر معظمها في المسائل الثلاث الآتية: أولًا، النزاعات المفاهيمية ليست بالغة الأصالة، كما يدّعي غالي، إذ أثبتت الدراسات حول الموضوع أن مصدر هذه النزاعات هو تضارب المصالح بين المتنازعين على استخدام المفهوم. وعلى سبيل المثال، جادل جون كيكس بأن ظهور المفاهيم المتنازع عليها بالضرورة يشترط أن يعبّر النزاع المفاهيمي عن مصلحة المتنازعين ويلبّي حاجاتهم وأهدافهم[28]. وأشار باري كلارك في دراسة أخرى إلى ضرورة التمييز بين المفاهيم «المتنازع عليها» Contested من ناحية، و«القابلة للتنازع عليها» Contestable من ناحية أخرى، لتحديد ما إذا كان مصدر النزاع هو المفهوم في حد ذاته، أم وجود خلاف «غير مفاهيمي» بين المتنازعين. وبرر كلارك المغزى من هذا التمييز على النحو الآتي: «إذا ادّعينا أن المفهوم هو متنازع عليه فحسب، فهذا معناه أننا نعطي أهمية للنزاع، عوضًا عن المفهوم، في حين أن القول بأن المفهوم قابل للتنازع عليه معناه أننا ننسب جزءًا من النزاع إلى المفهوم: ندعي أن ثمة خاصية أو سمة معينة من المفهوم تجعله متعدد المعاني، وهو يحتوي على مقدار من الصراع الداخلي للأفكار»[29].

ثانيًا، ضرورة التمييز بين المفهوم Concept والتصور Conception، إذ انتقد بعض العلماء تجاهل غالي الاختلاف الموجود بين المفهوم الذي يمثّل الأفكار، والتصور الذي يُعدّ تجسيدًا محددًا لتلك الأفكار.

(25) John Kekes, «Essentially Contested Concepts: A Reconsideration,» *Philosophy & Rhetoric*, vol. 10, no. 2 (1977), p. 77.

(26) Gallie, p. 189.

(27) Boulay, pp. 424, 432.

(28) Kekes, p. 77.

(29) Barry Clarke, «Eccentrically Contested Concepts,» *British Journal of Political Science*, vol. 9, no. 1 (1979), p. 124.

تجدر الإشارة إلى أن ديفيد كوليير ومعاونَيه قدموا حجة مشابهة عندما جادلوا بأن عبارة «قابل للتنازع عليه» تجعلنا نتوقع دائمًا حدوث النزاع، على الرغم من أنه من غير المرجح أن يكون موجودًا في أثناء تحليل المفهوم. يُنظر:

Collier, Hidalgo & Maciuceanu, p. 214.

وكما لاحظ أحد هؤلاء النقاد، فإن التمييز بينهما يستلزم ضرورة التفريق بين مادة المفهوم (س) وتصور (س)، الذي يدل على أن ثمة مفهومًا واحدًا هو (س) و«تصورات» عدة عن (س)، أو استخدامات للمفهوم (س) على حد تعبير غالي[30].

ثالثًا، فضّ النزاعات المفاهيمية وتسويتها عقلانيًا ليست مهمة مستحيلة كما يدعي غالي، فقد أثبتت دراسات عدة «إمكان التوصل إلى حل عقلاني بشأن الادعاءات المفاهيمية المتعارضة»[31]. فعلى سبيل المثال، أثبت جون غيرين، في مجموعة من البحوث حول تكوين المفاهيم وتعريفها، «إمكان التوصل إلى تفسير واحد شامل ومختصر لبناء المفهوم في العلوم الاجتماعية»[32]. واستنتج جون غراي من دراسته مفهومي الحرية والليبرالية أن الطابع المتنازع عليه لمفهوم الحرية لا يمثّل عقبة منيعة لصوغ تعريف إجرائي لمفهوم الليبرالية[33]. وانتقد مايكل فريدن تأطير أطروحة غالي من ناحية الاختيار بين القيم وأنماط التقويم، واقترح إعادة صوغ الأطروحة من ناحية «مورفولوجية المفاهيم» Morphology of Concepts، بحيث لا تكون «المفاهيم عرضةً للتنازع بالضرورة لأننا لا نستطيع الاتفاق على كيفية تقويمها، لكن لأننا لا نستطيع الاتفاق على سعتها ونطاقها وهندستها الداخلية»[34]. وهناك أيضًا من رأى أن استخدام الأطروحة في تحليل المفاهيم يثير سجالات ميتافيزيقية عقيمة[35]، أو يُستخدم ذريعةً للحفاظ على الوضع الراهن Statu Quo[36].

لا تزال الانتقادات والردود عليها سجالاً بين نقّاد الأطروحة ومؤيديها. وعلى الرغم من الاستقطاب الحاد الموجود بينهما، فإن كلا الفريقين يقتسم شيئًا واحدًا مشتركًا: كلاهما يكتفي بتشخيص المرض من دون اقتراح العلاج؛ فالموقفان، ولئن كانا يجادلان بإمكان تجاوز التنازع الضروري للمفاهيم، فإنهما لا يقترحان خطوات إجرائية واضحة للقيام بذلك. وقد أعطى غياب الحلول التقانية الانطباع بأن القول بإمكان تجاوز «الطابع المتنازع عليه» هو مجرد نقطة هروب تحليلية يلجأ إليها بعض الباحثين لتلافي الوقوع في فخ النزعة الحتمية Determinism.

(30) Swanton, p. 811.

لإلقاء نظرة على بعض هذه الانتقادات، يُنظر:

Herbert Lionel Adolphus Hart, *The Concept of Law* (Oxford: Oxford University Press, 1961); Steven Lukes, *Power: A Radical View* (London: Macmillan, 1974); Ronald Dworkin, «A Special Supplement: The Jurisprudence of Richard Nixon,» *The New York Review of Books*, vol. 18, no. 8 (1972), pp. 27–35.

(31) Kekes, p. 73.

(32) John Gerring, «What Makes a Concept Good? A Criterial Framework for Understanding Concept Formation in the Social Sciences,» *Polity*, vol. 31, no. 3 (1999), p. 367.

(33) John Gray, «On Liberty, Liberalism and Essential Contestability,» *British Journal of Political Science*, vol. 8, no. 4 (1978), p. 385.

(34) Freeden, pp. 2–3.

(35) Robert Grafstein, «A Realist Foundation for Essentially Contested Political Concepts,» *The Western Political Quarterly*, vol. 41, no. 1 (1988), p. 25.

(36) Michael R. Rhodes, *Coercion: A Nonevaluative Approach* (Amsterdam: Rodopi, 2000), p. 1.

إذا اقتربنا من المسألة من زاوية إبستيمولوجية، فإن غياب الحلول لمشكلة النزاعات المفاهيمية هو نتيجة الانخراط المبالغ فيه في الاشتقاقات المفاهيمية من دون امتلاك نظرية لتكوين المفهوم Theory of Concept Formation. إن امتلاك مثل هذه النظرية هو أمر ضروري لإنجاز ثلاث وظائف أساسية: 1. تحديد الظاهرة التي سيتم تعريفها (المعرَّف)، 2. تحديد السمات أو الخصائص التعريفية التي تُعرّفها (المعرِّف)؛ 3. سك الوسم الذي يغطي (1) و(2) (المصطلح)[37]. هذه الوظائف الثلاث متساندة ومتكاملة، لكن هذا لا يمنعنا من القول إن الوظيفة الثانية أهم من الوظيفتين الأخريين بسبب صلتها الوثيقة بتعريف المفهوم وإعادة تعريفه. وتكمن أهمية سلّم التجريد المستخدم في هذه الدراسة في ارتباطه بهذه الوظيفة تحديدًا؛ إذ يُعتبر إطارًا ملائمًا لإنجازها بفضل مرونته التي تسمح بإزالة الخصائص التعريفية أو إضافتها؛ ما يساهم في حل مشكلة التعاريف المتعددة واستخداماتها المتعارضة.

بطبيعة الحال، ثمة نظريات أخرى لتكوين المفهوم اقترحت حلولًا متباينة لمشكلة النزاعات المفاهيمية، من أهمها: النمط المثالي، والشَّبه العائلي، وسلّم العمومية. فعلى سبيل المثال، يوفر نموذج النمط المثالي Ideal-type قاعدة لفضّ النزاعات المفاهيمية بإرجاع المفهوم المتنازع عليه إلى نمطه المثالي؛ أي إلى صورته المجردة المعزولة عن خصائصه التعريفية[38]. أما نظرية الشبه العائلي Family Resemblance، فتحيل المفهوم المتنازع عليه إلى عائلة المفاهيم التي ينتمي إليها[39]. وتبدأ هذه المقاربة بتصنيف المفاهيم المتنازع عليها بحسب نسبها وارتباطها العائلي (احتواؤها على قواسم مشتركة عدة)، ثم تعرفها بخصائصها وسماتها التعريفية المتباينة (التي لا تصنفها ضمن الفئة نفسها).

الحل الثالث هو إطار سلّم العمومية Ladder of Generality الذي قدمه ديفيد كوليير وجايمس ماهون[40]. يختلف هذا الإطار عن الإطارين السابقين في أنه مستلهمٌ في الأصل من سلّم التجريد، وهو عبارة عن تنقيح وصقل لمقاربته الكلاسيكية المستندة إلى التصنيف الهرمي للمفاهيم. وانحصر تنقيح كوليير وماهون في مراجعتين: الأولى، استبدلا كلمة «تجريد» التي استخدمها سارتوري بكلمة «العمومية» التي اعتبراها أوضح وأشمل، مقارنة بسابقتها التي تحيل إلى نقيض «الملموس»[41]. وكانت

(37) Gerring, «What Makes a Concept Good?,» pp. 357–358.

(38) الأنماط المثالية، كما عرّفها فيبر، هي مفاهيم مجردة لا وجود لها في الواقع الإمبريقي، وتحمل صورة عامة ومثالية عن العناصر الواقعية التي تشكل ذلك الواقع. وتُستخدم عمومًا لتحديد الخصائص والسمات التي يحويها المفهوم ومدى انطباقها و/ أو عدم انطباقها على الحالة الواقعية. يُنظر:

Max Weber, «The 'Objectivity' of Knowledge in Social Science and Social Policy,» in: Henrik Bruun & Sam Whimster (eds.), *Max Weber: Collected Methodological Writings* (Oxon: Routledge, 2012), pp. 100–138.

(39) نظرية الشَّبه العائلي التي ابتكرها لودفيك فتغنشتاين هي استعارة تشبه المفاهيم بالأفراد الذين ينتمون إلى عائلة واحدة، يقتسمون بموجبها عناصر وراثية مشتركة، لكنهم لا يقتسمون السمات نفسها. يُنظر:

Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, G.E.M. Anscombe (trans.) (Oxford: Blackwell Publishing, 1953).

(40) Collier & Mahon; David Collier & Steven Levitsky, «Democracy with Adjectives: Conceptual Innovation in Comparative Research,» *World Politics*, vol. 49, no. 3 (1997), pp. 430–451.

(41) يُنظر الهامش عدد 5 في:

Collier & Mahon, p. 853.

المراجعة الثانية أكثر جذرية، إذ رأيا من خلالها أن افتراض سارتوري بأن خصائص المفهوم تقل كلما تسلقنا سلّم التجريد وتزيد كلما انحدرنا إلى قاعه، هو افتراضٌ لا يتناسب مع الكثير من المفاهيم. وبيّنا في مقابل ذلك أن الخصائص التعريفية لبعض المفاهيم تقل (ولا تزيد) كلما انحدرنا نحو أسفل سلّم العمومية. وبينما يوافق الباحثان على فكرة سارتوري أن تسلّق سلّم التجريد (بإزالة الخصائص) يساهم في تفادي مشكلة التمدد المفاهيمي (يُنظر تفصيلها لاحقًا)، فإن ذلك في اعتقادهما يؤدي إلى خسارة التفاضل المفاهيمي (إضافة الخصائص) الذي قد ينتج مفاهيم أكثر عمومية.

وعلى الرغم من اختلاف الحلول التي تطرحها النماذج الثلاثة، فإنها تتفق على مسألة واحدة، هي أن المفاهيم قد تحتوي على عناصر تعريفية لا تجمعها قواسم مشتركة. وإذا نظرنا إليها من هذه الزاوية، فإن هذه النماذج تساهم (كلٌ بطريقته) في تلافي مشكلة عدم تطابق الفئة في إطار سلّم التجريد؛ أي إن المفهوم الذي ينتمي إلى فئة معينة لا يشترك في الخصائص التعريفية كلها. وعلى الرغم من ذلك، فإنه لا يمكن هذه النماذج أن تكون بديلاً من سلّم التجريد لسببين: الأول أنها تفتقر إلى إطار نظري لتكوين المفهوم، ولا تتوفّر على خطوات إجرائية واضحة للقيام بذلك، والثاني أنها تمنح محتوى المفاهيم الإمبريقي أهمية بالغة من دون الإشارة إلى العناصر الملموسة في الفئات (أي مَفهمَة الظواهر بمعزل عن آثارها الملموسة).

يعاني سلّم العمومية على نحو خاص ثلاث مشكلات: الأولى أنه بالغ التعقيد ويصعب تطبيقه على كل الحالات (بسبب افتقاره إلى خطوات إجرائية واضحة)؛ والثانية تجاهله مشكلة التمدد المفاهيمي بتحويلها إلى مشكلة التفاضل المفاهيمي أو اختزالها فيها[42]؛ والثالثة، والأهم، أنه لا يلائم الهدف المسطر لهذه الدراسة. وأشرنا سابقًا إلى أن المؤشر العملي على فضّ النزاع المفاهيمي هو اتفاق الجماعة العلمية على تعريف أساسي للمفهوم المتنازع عليه. ولا يخدم سلّم العمومية هذه الغاية؛ فهو يزيد في اتساع هوة الخلاف لسماحه بإضافة المزيد من الخصائص التعريفية إلى المفهوم، وحصر نطاق الحالات التي ينطبق عليها. فعلى سبيل المثال، يرى كوليير وماهون أن مفهوم «الديمقراطية الانتخابية» (وهو ينتمي إلى الفئة الثانوية) أكثر عمومية من مفهوم «الديمقراطية» (الفئة الأساسية)، لأنه يشمل أنظمة الحكم التي تتميز بالانتخابات التنافسية على الرغم من افتقارها إلى المؤسسات الديمقراطية والممارسات المرتبطة بها. غير أنهما يعترفان، في الوقت نفسه، بأن مفهوم «الاستبداد» (الذي ينتمي إلى الفئة الأساسية) أكثر عمومية من مفهوم «الاستبداد البيروقراطي» (الفئة الثانوية)[43]. ونستنتج من هذه المقارنة البسيطة أن مفهوم الاستبداد (الناتج من صعود السلّم) هو الأقرب إلى تحقيق الإجماع التعريفي، مقارنة بمفهوم الديمقراطية الانتخابية (الناتج من هبوط السلّم)، على الرغم من التكافؤ الحاصل بينهما في مستوى العمومية.

(42) التفاضل المفاهيمي Conceptual Differentiation هو نزول سلّم التجريد نحو المفاهيم التي تحتوي على خصائص تعريفية كثيرة وتنطبق على نطاق ضيق من الحالات. يُنظر:

Sartori, p. 1041.

(43) Collier & Mahon, pp. 850–851.

ليس معنى هذا الاستنتاج أن السلّمين متعارضان أو متناقضان، بل يوضح أنهما إطاران تحليليان ينجزان أهدافًا مختلفة؛ إذ يلائم سلّم العمومية، الذي يسمح بإضافة الخصائص التعريفية إلى الفئات الثانوية، أكثر اشتقاق المفاهيم، أما سلّم التجريد الذي يسمح بإزالة تلك الخصائص، فيلائم تعريف المفاهيم[44]. لذلك من الأفضل اعتبار سلّم العمومية إطارًا مكملًا لسلّم التجريد، وليس بديلًا منه. وينسحب القول نفسه على نموذجي النمط المثالي والشبه العائلي، فهما يساهمان، كما يقول كوليير وماهون، في تجاوز التطبيق الصارم لفئات سارتوري الكلاسيكية[45]، ويمكن احتواؤهما في سلّم العمومية عبر إنجاز التفاضل المفاهيمي (إضافة الخصائص التعريفية إلى الفئات الثانوية).

ثانيًا: التعريف بالتجريد

إن الحل الذي نقترحه لمشكلة النزاعات المفاهيمية هو الآتي: تجريد المفهوم إلى أقصى حد ممكن. والمقصود بهذه العبارة هو أن نحذف من المفهوم بعض الخصائص والسمات الملموسة كي نصل إلى الجذر العام الذي يمكن أن يتفق عليه المتنازعون. ويتحقق ذلك عبر ترك المساعي الطموحة لصوغ تعاريف جامعة ومتفق عليها، والقنوع بمحاولة التوصل إلى الحد الأدنى من الاتفاق: النواة الصلبة للمفهوم، أو جذره العام. وتتطلب هذه العملية أن يحذف المتنازعون الخصائص المثيرة للجدل في تعاريفهم، وهي الخصائص التي لا تُعدّ عنصرًا أصيلًا من العناصر التي تكون جذر المفهوم العام، والتي يمكن الاستغناء عنها من دون أن يفقد المفهوم مضمونه ودلالته. باختصار شديد، ينبغي تجريد المفهوم بإرجاعه إلى جذره العام ما أمكن ذلك.

كيف تتم عملية التجريد؟ إجابتنا عن هذا السؤال مستلهمة من الإطار التحليلي الذي قدمه سارتوري باسم «سلّم التجريد». تستعين المقاربة المعتمدة في هذه الدراسة بالنموذج العام لهذا الإطار، من دون أن تلتزمه حرفيًا. وقبل الخوض في محتوى الإطار وتفصيلاته، دعونا نستبق سؤالًا متوقعًا بخصوص إمكان (وحدود) دمج غالي وسارتوري في نموذج واحد من دون أن يؤثر ذلك سلبيًا في الملاءمة المنهجية. على الرغم من ندرة الدراسات التي استخدمت الإطارين معًا، فإن غالبية الدراسات التي تناولت أحدهما تضمّنت إشارات متفرقة إلى الآخر[46]. ومع ذلك، تحمل الإجابة عن السؤال السابق شقين: أولًا، أن الدمج الكلي ليس ضروريًا لاستفادة الإطارين بعضهما من بعض (أي لحل التنازع المفاهيمي)، وثانيًا، أن الدمج ليس صعبًا بسبب تقاربهما الأنطولوجي. دعونا نوضح هذه

(44) إن المفارقة الساخرة هنا هي أن إطار سارتوري كان موجهًا بمشكلة تكوين المفاهيم، بينما ركز إطار كوليير وماهون على تعريفها.

(45) Collier & Mahon, p. 852.

(46) تستخدم غالبية الدراسات الإطارين على نحو منفصل. الاستثناء الوحيد الذي وجدناه هو دراسة ستيجن فان كيسل لمفهوم الشعبوية، ودراسة إيليا بوستريلا لمفهوم السيادة. على الرغم من ذلك، فإن طريقة دمجهما الإطارين تختلف اختلافًا واضحًا عن المقاربة المقدمة في هذه الدراسة. يُنظر:

Stijn van Kessel, «The Populist Cat–dog: Applying the Concept of Populism to Contemporary European Party Systems,» *Journal of Political Ideologies*, vol. 19, no. 1 (2014), pp. 99–118; Elia R. Pusterla, *The Credibility of Sovereignty: The Political Fiction of a Concept* (Berlin: Springer, 2016), pp. 40–41.

المسائل تباعًا بعرض أهم العناصر في إطار سلّم التجريد، ثم نتطرق بعدها إلى علاقته بالمفاهيم المتنازَع عليها بالضرورة.

1. سلّم التجريد: تكوين المفاهيم وتعريفها

ظهر مصطلح سلّم التجريد أول مرة في بداية سبعينيات القرن العشرين في مقال كلاسيكي بعنوان «سوء تكوين المفاهيم في السياسة المقارنة»[47]. جادل سارتوري فيه بأن المصطلحات، بصفة عامة، يمكن أن تُستخدم بإحدى طريقتين: إما بمعنى مجرد تمامًا (من دون الإشارة إلى المواد القابلة للملاحظة)، وتسمى حينها مفاهيم نظرية؛ وإما بمعنى ملموس تمامًا، وتسمى في هذه الحالة مفاهيم إمبريقية. وأشار سارتوري إلى أن التمييز المبالغ فيه بين هذين النوعين من المفاهيم غالبًا ما يشوه نقاط التداخل بينهما؛ فالعلوم الاجتماعية كلها تسعى لصوغ مفاهيم كلية (مجردة وشاملة) قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان، وتكون في الوقت نفسه كليات إمبريقية (قابلة للاختبار الإمبريقي). ويُفهم من ذلك أن التحدي الأساسي للعلوم الاجتماعية، ولمقال سارتوري على وجه التحديد، هو صوغ مفاهيم مجردة وشاملة قادرة على تغطية نطاق واسع من الحالات، من دون أن تتكبد خسارة كبرى في قابلية التجريب والدقة الإمبريقية[48]. وإنجاز هذا التوازن هو وظيفة سلّم التجريد.

يستمد سلّم التجريد خلفيته من الفكرة القائلة إن كل المفاهيم تحتوي في بنيتها على تدرج عمودي من الصفات والخصائص والسمات التعريفية التي يسميها رايت ميلز (1916–1962) هرمية الخصوصية Hierarchy of Specificity، أي إنها تتدرج تنازليًا من الأعم إلى الأخص. ويعدّ هذا التدرج شكلًا من أشكال هرمية النوع Kind Hierarchy المرتبطة بالأنواع الفرعية الكلاسيكية Classical Subtypes التي تكون فيها المفاهيم التابعة Subordinate (النوع) نوعًا فرعيًا من المفاهيم الفوقية Superordinate (الجنس). وهذا معناه أن المفاهيم تحتوي على تدرج في النوع ينبغي تحديده بدقة لتوضيح أبعادها الاصطلاحية والدلالية. فعلى سبيل المثال، يرى ميلز أن مفهوم الرأسمالية قد يُعرّف بالفكرة العامة القائلة إن كل وسائل الإنتاج هي ملكية خاصة، لكن يمكن أن نضيف إلى هذا التعريف فكرة السوق الحرة باعتبارها آلية محددة للأسعار والأجور والأرباح، أو نضيف دلالات بشأن النظام السياسي والمؤسسات الاقتصادية[49]. ويضرب سارتوري مثالًا أكثر تحديدًا من الإدارة العامة المقارنة، يبين من خلاله أن مفهوم الإدارة Administration هو نوع من المفهوم العام لهيئة الموظفين Staff، ويحوي في طياته نوعًا ثانويًا هو مفهوم البيروقراطية Bureaucracy، الذي يحوي بدوره نوعًا ثانويًا آخر هو مفهوم الخدمة المدنية Civil Service[50]. قصارى القول إن المفاهيم تتكون من ثلاث فئات أساسية: المفهوم الجذر Root Concept، والمفهوم الجامع Overarching Concept، والأنواع الفرعية Subtypes،

(47) Sartori, p. 1033.

(48) Ibid., pp. 1035, 1041.

(49) Mills, pp. 34–35.

(50) Sartori, p. 1042.

بحيث يكون المفهوم الجذر هو المستوى الأول والنقطة المرجعية في الهرمية التصورية في أيّ تحليل أو دراسة[51].

2. سِعة المفهوم ومضمونه: مستويات التجريد

يتطلب فهم سلّم التجريد، ابتداءً، فهم التمييز الموجود بين عناصر المفهوم: السِعة (الماصدق)، والمضمون (الدلالة). ويعرّف سارتوري هذه المصطلحات باستخدام علم المنطق على النحو الآتي: سِعة اللفظ Extension وهي «فئة الأشياء التي ينطبق عليها اللفظ»، ومضمون اللفظ Intension وهو «مجموع الخصائص التي تحدّد الأشياء التي ينطبق عليها اللفظ»، أما ماصدق اللفظ Denotation فهو «مجموع الموضوعات التي يُشار إليها بذلك اللفظ»، بينما دلالة اللفظ Connotation هي «مجموع خصائص أي شيء ينبغي وجوده في مدلول ذلك اللفظ»[52].

إن فهم العلاقة بين سِعة المفهوم ومضمونه بالغ الأهمية لفهم عملية التجريد؛ فدرجة تجريد المفهوم مرتبطة بمدى الحالات التي يغطّيها (أي سِعته). «كلما كان المفهوم أكثر تجريدًا، غطّى نطاقًا أوسع من الحالات، وكلما كان المفهوم أكثر ملموسية، غطّى نطاقًا ضيّقًا منها»[53]. نستنتج من ذلك أن سِعة المفهوم غالبًا ما تتحقّق على حساب مضمونه، حيث يقرّر نطاق الموضوعات والحالات التي يغطّيها (الماصدق) حجم الخصائص والسمات التي تعرفه (دلالته)، يقول سارتوري: «نجعل المفهوم أعم أو أكثر تجريدًا عبر تقليل خصائصه أو سماته. وفي المقابل، نحدّد المفهوم عبر زيادة (أو تمديد) صفاته؛ أي بزيادة خصائصه أو سماته»[54].

إن عملية تجريد المفاهيم مرتبطة ارتباطًا مباشرًا بمساعي التعميم؛ فالهدف من التجريد، أو حذف السمات التعريفية، هو التوصّل إلى مفهوم عام يكون قادرًا على تغطية حالات جديدة، وقابلاً للتطبيق في سياقات منوعة. لكن السعي لتعميم المفهوم على حالات وسياقات جديدة ومنوعة قد يتسبّب في إثارة المعضلة الآتية: قد يتبيّن أن المفهوم، في صياغته الأصلية، لا يلائم هذه الحالات والسياقات ملاءمة دقيقة. هذا ما يدعوه سارتوري التمدد المفاهيمي، ويعني «تمديد المفهوم الأصلي إلى حدود غير معقولة لجعله يتناسب ويتلاءم مع نطاق جديد من الحالات»[55]. وتنطوي هذه الفكرة على تحذير بالغ الأهمية: بينما يريد الباحث تطبيق نموذجه وفروضه على مزيد من الحالات، سعيًا

(51) David Collier & Steven Levitsky, «Conceptual Hierarchies in Comparative Research: The Case of Democracy,» in: David Collier & John Gerring (eds.), *Concepts and Method in the Social Science: The Tradition of Giovanni Sartori* (London: Routledge, 2009), pp. 270–271.

(52) Sartori, p. 1041.

(53) Peter Mair, «Concepts and Concept Formation,» in: Donatella Della Porta & Michael Keating (eds.), *Approaches and Methodologies in the Social Sciences: A Pluralist Perspective* (Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2008), p. 178.

(54) Sartori, p. 1041.

(55) Mair, p. 178.

لتحصيل معرفة أوسع، عليه أن يُكيّف مفهومه لملاءمة السياقات الجديدة[56]. لذلك ينبغي له أن يكون أكثر وعيًا بنتائج التمدد المفاهيمي، وذلك تفاديًا للمفهمات الغامضة والمبهمَة التي تنتج عندما «تقابل الزيادةَ في سِعة التغطية خسارةٌ في الدقة الدلالية»[57]. ولهذا السبب حذّر سارتوري من عواقب محاولة الزيادة في سِعة أي مصطلح من دون التقليل من مضمونه، وشدّد على ضرورة أن يتناسب الاثنان معًا[58].

تختلف درجات العمومية والخصوصية على طول سلّم التجريد (يُنظر الشكل 1). ويحدّد سارتوري درجات التجريد في ثلاثة مستويات (يُنظر الجدول 1)[59]. يضم الأول المفاهيم التي تنتمي إلى فئة المستوى العالي، وهي عبارة عن «مفاهيم كلية» Universal Concepts، يتم الحصول عليها عبر التضحية بالدلالة من أجل استيفاء متطلّبات الماصدق. وتتميّز هذه المفاهيم بأنها تغطي نطاقًا واسعًا من الموضوعات والحالات باستخدام الحد الأدنى من الخصائص والسمات التعريفية، ومن ثم سعتها الكبرى تجعلها أكثر ملاءمة للنظرية الكبرى Global Theory. فالمفاهيم الكلية هي مفاهيم معرّفة بالنفي (التعريف السلبي)، بمعنى أنها تعرّف الشيء بنقيضه Ex adverso، أو القول بما ليس عليه (كالقول مثلاً إن البرتقال ليس تفاحًا، أو إن الدولة الاستبدادية هي الدولة غير الديمقراطية).

أما المفاهيم التي تنتمي إلى المستوى المتوسط، فتُصنّف في فئة «المفاهيم العامة» General Concepts. وعلى عكس المفاهيم الكلية، لا تتطلّب هذه الفئة التضحية بكل المضمون من أجل استيفاء متطلّبات السِعة، إنما تقيم نوعًا من التوازن بين الماصدق والدلالة. وتغطي هذه المفاهيم نطاقًا متباينًا من القضايا والحالات، لكنه نطاق أضيق مقارنة بمفاهيم المستوى العالي، وتستخدم عددًا متفاوتًا من الخصائص والسمات التعريفية، إلا أنه أقل من العدد المستخدم في المفاهيم الكلّية. تنتمي المفاهيم العامة إلى فئة المفاهيم المعرّفة بالتحليل Definition by Analysis.

أما المفاهيم التي تقع في أسفل السلّم فهي مفاهيم من فئة المستوى المنخفض، وهي عبارة عن «مفهمات تكوينية» Configurative Conceptualizations في منتهى التحديد، وتحتوي على الحد الأعلى من مضمون اللفظ، والحد الأدنى من سِعته، ويجري الحصول عليها عبر التضحية بالماصدق من أجل استيفاء دقّة الدلالة. وتعتبر هذه المفاهيم الأكثر ملموسية لأنها تحتوي على الحدّ الأعلى من الخصائص والسمات التعريفية، وبذلك تغطّي نطاقًا ضيّقًا من الموضوعات والحالات. والمفاهيم التي تنتمي إلى هذه الفئة هي عبارة عن تعاريف سياقية Contextual Definition.

(56) Collier & Mahon, p. 845.

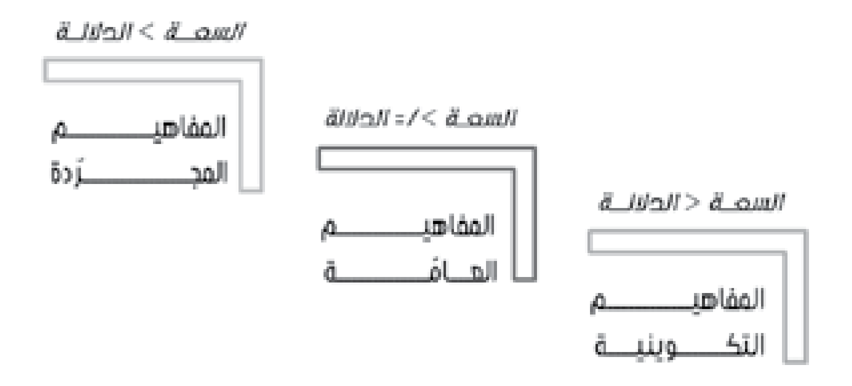
(57) Siobhan Daly, «The Ladder of Abstraction: A Framework for the Systematic Classification of Democratic Regime Types,» *Politics*, vol. 23, no. 2 (2003), p. 99.

(58) Sartori, p. 1041.

(59) Ibid., pp. 1041–1042.

الشكل (1)

تدرّج المفاهيم بحسب سِعة اللفظ ودلالته



المصدر: من إعداد الباحث.

الجدول (1)

سلّم التجريد

مستويات التجريد	المجال والغرض الرئيسان للمقارنة	السمات المنطقية والإمبريقية للمفاهيم
• (م ع): فئات المستوى العالي مفهمات كلية	• مقارنات عبر المناطق بين سياقات متباينة (نظرية كبرى)	• الحد الأعلى من سِعة اللفظ • الحد الأدنى من مضمون اللفظ • تعريف بالنفي
• (م م): فئات المستوى المتوسط مفهمات وتصنيفات عامة	• مقارنات مناطقية بين سياقات متباينة نسبيًا (نظرية المستوى المتوسط)	• توازن بين ماصدق اللفظ ودلالته • تعريف بالتحليل، مثلا بالجنس والفصل
• (م ن): فئات المستوى المنخفض • مفهمات تكوينية	• تحليل عبر الدول (نظرية صغرى)	• الحد الأعلى من مضمون اللفظ • الحد الأدنى من سِعة اللفظ • تعريف سياقي

المصدر:

Giovanni Sartori, «Concept Misformation in Comparative Politics,» *The American Political Science Review*, vol. 64, no. 4 (1970), p. 1044.

يركّز سارتوري جام اهتمامه على ما يجري في الطرف العلوي من السلّم: «المرحلة الحاسمة التي نعبُر بها الحدود الموجودة بين المفاهيم العامة في المستوى المتوسط، والمفاهيم الكلّية في المستوى العالي»[60]. فكيف نعبُر هذه الحدود؟ أو بمعنى أدق: كيف نتسلّق السلّم نحو الأعلى؟ يقترح سارتوري أن الطريقة المثلى للقيام بذلك هي توسيع مجال تغطية المفهوم عبر حذف بعض الصفات أو الخصائص والسمات التعريفية من بنيته؛ أي الزيادة في سِعته عبر التقليل من دلالته، وهي الطريقة التي

(60) Ibid., p. 1042.

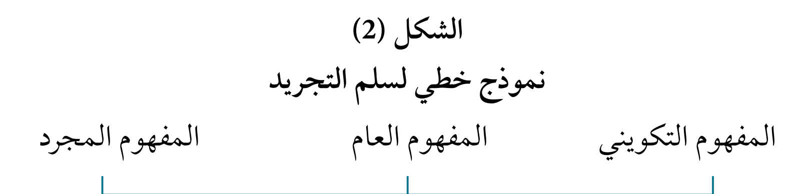
يتوقع سارتوري أن نحصل بموجبها على مفهوم أعمّ وأشمل من دون أن يؤثر ذلك في مضامينه الدلالية أو قابلية اختباره إمبريقيًا[61].

ما معنى كل ذلك؟ معناه بمنتهى البساطة أننا لا نستطيع أن نمدّد مفهومًا ينتمي إلى فئة واحدة من مستويات التجريد، من دون أن نحذف بعضًا من خصائصه وسماته. وبعبارة أدق، لا يمكننا أن نأخذ مفهومًا قابلًا للتطبيق على نطاق معيّن من القضايا والحالات ونطبّقه على قضايا وحالات أخرى، إلا إذا جرّدناه من بعض صفاته التعريفية. وبتبسيط شديد، لن يكون في مقدورنا تسلّق سلّم التجريد والانتقال من المستويات الدنيا نحو العليا، إلا إذا قلّلنا من حمولة المفهوم: كلّما كان وزن المفهوم خفيفًا، على حد تعبير سارتوري، سافر بين المستويات (والحالات) بسهولة. «يمكن المفاهيم أن تسافر»، يقول بيتر ماير، «غير أنها مثل المناطيد الهوائية، لا بد من أن تُخفف وزنها لتكون قادرة على التحليق بعيدًا»[62].

دعونا نلخّص ما تقدّم في شكل استمرارية خطية بين قطبين (يُنظر الشكل 2): يقع في طرف أحدهما المفهوم المجرد، وهو المفهوم الكلّي الذي يستقر في أعلى مستويات سلّم التجريد (أو العمومية)، ويغطي عددًا كبيرًا من الحالات، لأنه يستخدم الحد الأدنى من الخصائص والسمات التعريفية. في طرف القطب المقابل يوجد المفهوم التكويني، وهو يستقر في أدنى مستويات السلّم، ويغطي الحد الأدنى من الحالات، لأنه يستخدم عددًا كبيرًا من الخصائص والسمات التعريفية. يتوسطهما المفهوم العام، ويغطي نطاقًا واسعًا من الحالات، لكنه أضيق من نطاق المفهوم المجرد، ويستخدم عددًا كبيرًا من الخصائص والسمات، لكنها أقل من العدد المستخدَم في المفهوم التكويني.

الشكل (2)

نموذج خطي لسلم التجريد



المصدر: من إعداد الباحث.

3. سلّم التجريد والمفاهيم المتنازع عليها بالضرورة

أبانت المناقشة السابقة كيفية تجريد المفهوم، لكنها لم توضح إلى الآن طبيعة العلاقة الموجودة بين سلّم التجريد والمفاهيم المتنازع عليها بالضرورة. أو بمعنى أدق، ما الذي يجعل المفهوم المجرد هو الحلّ المناسب لمشكلة التنازع الضروري؟ دعونا نستكشف السبب تِباعًا.

بحسب إطار سارتوري، إذا كان الهدف الذي نسعى له في أثناء تكوين المفهوم هو دقة التعريف، فلا بد من أن نعرّف المفهوم بخصائصه وسماته التعريفية كلها. أما إذا كان هدفنا هو عمومية التعريف

(61) جدير بالتذكير أن الطريقة الثانية لتسلّق السلّم هي تمديد المفهوم من دون التقليل من خصائصه وسماته، أو ما يسمّيه سارتوري التمدد المفاهيمي.

(62) Mair, p. 192.

وشموليته، فلا بد من أن نجرّده من الخصائص والسمات التعريفية كلها (أو تعريفه بالنفي). لدينا إذًا طريقتان للتعريف، إحداهما تتم بوساطة التحديد، والأخرى بوساطة التجريد. والسؤال الذي يُطرح حيال الطريقتين: أيهما يرجح أن يؤدي إلى الاتفاق؟ وأيهما يرجح أن يثير الشقاق؟ يكمن استنباط الإجابة عن هذا السؤال من إطار سارتوري نفسه: يكون الشقاق المفاهيمي هو الأرجح عندما تكون دقة التعريف (الدلالة) هي الهدف الذي يسعى له الباحث. ويُعزى ذلك إلى وجود عدد كبير جدًا من الصفات والخصائص والسمات التعريفية التي يجب أن ينظر فيها الباحث، التي كلما زاد عددها، زاد احتمال أن تصبح محل تنازع مع الباحثين الآخرين. إن المفهوم المعرَّف بعدد كبير من الصفات والخصائص والسمات هو مفهوم ثري بالتفصيلات والمعلومات السياقية، ومن ثم، هو محدّد جدًا وذو معنى واضح ودقيق. إلا أنه، ولهذه الأسباب نفسها، غالبًا ما يكون نطاق الحالات التي يغطيها هذا المفهوم محدودًا جدًا.

في مقابل ذلك، يكون الاتفاق المفاهيمي هو الأرجح عندما تكون عمومية التعريف هي الهدف الذي يسعى له الباحث؛ لأن قلّة الخصائص والعناصر التعريفية (في حدّها الأدنى) تقلّص نطاق الخلاف، وتقلّل من احتمال نشوب تضارب أو نزاع مفاهيمي. إن المفهوم المعرَّف بالحدّ الأدنى من الصفات والخصائص والسمات التعريفية هو مفهوم مجرد وذو معنى عام وشامل. وعلى الرغم من افتقاره إلى الدقّة الدلالية والتفصيلات والمعلومات السياقية، فإنه يغطّي نطاقًا أوسع من الحالات، ويرجّح أن يكون أقل عرضة للتنازع الضروري.

ثالثًا: النزاع على تعريف الأمن

يُعدّ مفهوم الأمن أحد المفاهيم الأكثر غموضًا في العلوم الاجتماعية[63]. يصادف الباحثون في حقل الدراسات الأمنية Security Studies تعاريف عدة للمصطلح، تحمل معاني كثيرة ودلالات مختلفة ومتناقضة أحيانًا. وعلى الرغم من اختلاف علماء الحقل بشأن تعريف المصطلح، فإنهم لا يختلفون على منزلته المتنازَع عليها، أو على دوره في تأجيج الخلاف بين مختلف المدارس والتيارات النظرية في الحقل[64].

قبل أن نتطرّق إلى مسألة مدى قابلية مصطلح الأمن للتعريف بالتجريد، دعونا نستكشف أولاً ما إذا كان ينتمي فعلاً (أو هو مرشح للانتماء) إلى فئة المفاهيم المتنازَع عليها بالضرورة. تقودنا هذه

(63) ينتمي مفهوم الأمن إلى فئة المفاهيم التي أطلق عليها ريتشارد دامونت ووليم ويلسون اسم المفاهيم المجردة المعزولة Isolated Abstract Concepts، وهي تلك المفاهيم «التي تتميز من غيرها من المفاهيم بنزوعها الشديد إلى الغموض». يُنظر:

Richard G. Dumont & William J. Wilson, «Aspects of Concept Formation, Explication, and Theory Construction in Sociology,» *American Sociological Review*, vol. 32, no. 6 (1967), p. 988.

(64) يُنظر مثلًا:

Steve Smith, «The Contested Concept of Security,» in: Ken Booth (ed.), *Critical Security Studies and World Politics* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 2005), pp. 27–28; Jef Huysmans, «Security! What Do You Mean? From Concept to Thick Signifier,» *European Journal of International Relations*, vol. 4, no. 2 (1998), pp. 229–258.

المهمة إلى البحث في ما إذا كان المصطلح يستوفي الشروط السبعة التي حدّدها غالي لهذا النوع من المفاهيم.

إذا نظرنا إلى الشروط في مداها المطلق، فإن مفهوم الأمن يستوفيها كلها، نظرًا إلى الاعتبارات الآتية[65]: 1. هو مفهوم تقويمي يدل على (وكذلك يجيز) تحقيق لحظة الأمن Security Moment التي تحدّد ما يُعتبر ظرفًا آمنًا وشروط تحقّقه واستمراره (الشرط الأول)، 2. يكشف تباين التعاريف والتصوّرات داخل الحقل تعقيد البنية الداخلية للمفهوم وقابلية وصفه بطرائق شتى (الشرطان الثاني والثالث)، 3. تدل حركة «التوسيع والتعميق» المفاهيميَّين (التي حدثت في العقود الثلاثة الأخيرة) على أن مفهوم الأمن مفتوح على التنقيح والمراجعة بحسب تغير الظروف وتبدّلها (الشرط الرابع)، ونتيجةً للتنقيح والمراجعة المستمرّين، 4. أصبح معظم الباحثين الذين ينتمون إلى مختلف المقاربات والمدارس الفكرية، على اقتناع بأن مفهوم الأمن هو (أو أصبح) محل تنازع بالضرورة، وانبرى جميعهم للدفاع عن تعريفهم بشراسة ضد تعاريف المدارس المنافسة (الشرط الخامس)، 5. يعترف المتنازعون على تعريف الأمن أنهم يتنازعون على مفهوم مشترك ما يلبث أن يتحسن ويتطور (يتوسع ويتعمق) باستمرار بفضل ذلك النزاع (الشرطان السادس والسابع).

1. تجريد مفهوم الأمن

إن اعتبار الأمن مفهومًا متنازعًا عليه بالضرورة ينبغي ألا يكون ذريعة للإبقاء على الوضع المفاهيمي الراهن على حاله؛ ففي وسع المرء، كما جادلت هذه الدراسة منذ البداية، نزع الطابع التنازعي عن المفهوم بتحويله إلى مصطلح مجرد ما أمكن ذلك. والقصد من التجريد هو خفض الخصائص والسمات التعريفية المتنازَع عليها إلى الحد الأدنى الذي يوفر قواسم مشتركة بين المحلّلين الذين ينتمون إلى مدارس أمنية متباينة فكريًا. سنبيّن كيفية القيام بذلك من خلال البحث في أهم تعاريف الأمن المتداولة في الحقل، لنرى ما إذا كانت: أولًا، تحتوي على خصائص وسمات تعريفية غير أصيلة (مضافة لزيادة الدقة الدلالية)؛ وثانيًا، هل في الإمكان حذفها والاستغناء عنها من دون أن يؤثر ذلك في المحتوى الإمبريقي للمفهوم؟ وللقيام بذلك، سنفحص خمسة تعاريف رئيسة للأمن، قدّمها علماء في حقل الدراسات الأمنية، وهم أرنولد والفرز، وباري بيوزان، وأولي ويفر، وكين بوث، وديدييه بيغو. يمثّل الأوّلان المدرسة التقليدية (الواقعية)، ويمثّل الثلاثة الآخرون مدارس كوبنهاغن وأبريستويث وباريس على التوالي، أو ما يعرف بالدراسات الأمنية النقدية Critical Security Studies[66].

ونورد في ما يلي التعاريف الخمسة مرتبة ترتيبًا كرونولوجيًا:

(65) للاطلاع على وجهة نظر مغايرة، يُنظر:

Paul Robinson, *Dictionary of International Security* (Cambridge, UK: Polity Press, 2008), p. 75; Ken Booth, *Theory of World Security* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007), pp. 27, 99; Baldwin, p. 11.

(66) للمزيد بشأن الدراسات الأمنية النقدية، يُنظر: سيد أحمد قوجيلي، **الدراسات الأمنية النقدية: مقاربات جديدة لإعادة تعريف الأمن** (عمان: المركز العلمي للدراسات السياسية، 2014).

الجدول (2)

التعاريف الخمسة للأمن

العام	الباحث	التعريف
1952	أرنولد والفرز[67]	«الأمن بالمعنى الموضوعي هو غياب التهديدات للقيم المكتسبة، وبالمعنى الذاتي هو عدم الخوف من تعرّض هذه القيم للهجوم»[68].
1983	باري بيوزان[69]	«الأمن هو السعي للتحرر من التهديد»[70].
1989	أولي ويفر[71]	«الأمن هو فعل كلام، ومن ثم لا يشير إلى شيء ملموس، إنما الكلام هو الفعل في حد ذاته»[72].
1991	كين بوث	«الانعتاق هو الأمن»[73].
2000	ديدييه بيغو	«إن أفضل مقاربة لتحليل الأمن هي اعتباره أداة الحكومة وتقنيتها»[74].

المصدر: من إعداد الباحث.

تكشف هذه التعاريف تباينًا شديدًا في مفهمة الأمن؛ فكل واحد منها يحوي تصورًا مختلفًا عن التعاريف الأخرى بشأن ماهية الأمن وفواعله المرجعية وقطاعاته. ويعكس هذا التباين البونَ الشاسع في كمية الخصائص والسمات التعريفية المستخدمة في التعريف. ويطرح هذا التباين، إذا تحاشينا وصفه بالتنازع مؤقتًا، السؤال الابتدائي لهذه الدراسة على نحو مباشر: هل يمكن التوصل إلى أرضية

(67) ظهر هذا التعريف أول مرة في:

Arnold Wolfers, «'National Security' as an Ambiguous Symbol,» *Political Science Quarterly*, vol. 67, no. 4 (1952), pp. 481–502.

وأعيد طباعته في كتابه:

Arnold Wolfers, *Discord and Collaboration: Essays on International Politics* (Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1962), ch., 10.

(68) Wolfers, *Discord and Collaboration*, p. 150.

(69) ظهر التعريف في الطبعة الأولى من كتابه:

Barry Buzan, *People, States, and Fear: The National Security Problem in International Relations* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1983).

(70) Barry Buzan, *People, States, and Fear: An Agenda for International Security Studies in the Post–Cold War Era*, 2nd ed. (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1991), p. 18.

(71) ظهرت أول صياغة لهذا التعريف في عام 1989 في عمل ويفر غير المنشور:

Ole Wæver, «Security, the Speech Act Analysing the Politics of a Word,» Paper presented at the Research Training Seminar, Copenhagen, June 1989, p. 42.

(72) Ole Wæver, «Securitization and Desecuritization,» in: Ronnie D. Lipschutz (ed.), *On Security* (New York: Colombia University Press, 1995), p. 55.

(73) Ken Booth, «Security and Emancipation,» *Review of International Studies*, vol. 17, no. 4 (1991), p. 319.

(74) Didier Bigo, «When Two Become One: Internal and External Securitisations in Europe,» in: Morten Kelstrup & Michael Williams, *International Relations Theory and the Politics of European Integration: Power, Security and Community* (London: Routledge, 2000), p. 176.

مشتركة لتقريب التعاريف؟ أو بمعنى أدق، هل تحوي هذه التعاريف خصائص وسمات تعريفية زائدة على الحاجة، يمكن حذفها للتوصل إلى الجذر الأصلي لمصطلح الأمن؟ دعونا نستكشف الجواب تِباعًا.

يتشابه تعريف والفرز وتعريف بيوزان في نقطتين أساسيتين: تتعلق الأولى بالموضوع المرجعي للأمن (الدولة)، وبالقيم المهدَّدة (البقاء والاستقلال الوطنيان)، وتتعلق الثانية بالتعريف السلبي لمفهوم الأمن (أي تعريفه بالنفي أو النقيض)، حيث يتفقان على أن الأمن هو غياب اللاأمن[75]. لكن، بصرف النظر عن هذا التشابه، إذا قسنا التعريفين بمعايير سلّم التجريد، فإن تعريف بيوزان سيبدو أشمل وأكثر تجريدًا من تعريف والفرز؛ إذ إضافةً إلى عدم احتوائه على خصائص وسمات تعريفية كثيرة، يغطي نطاقًا أوسع من الحالات والظواهر. وفي مقابل ذلك، إشارة والفرز إلى التهديدات المتخيّلة تعقّد التعريف وتقلّل من وضوحه، وخصوصًا أنه يعترف بأن «إمكان الهجوم المستقبلي هي مسألة تكهّن ذاتي، ولا يمكن قياسها على نحو 'موضوعي'»[76].

يختلف تعريف ويفر (ومدرسة كوبنهاغن عمومًا) اختلافًا جذريًا عن تعريفي والفرز وبيوزان، فهو يُعرّف الأمن باعتباره ممارسةً خطابية أو فعلَ كلام. يبدو هذا التعريف محدّدًا ودقيقَ الدلالة، مقارنة بالتعريفين السابقين؛ إذ يحصر المعنى في الممارسة الخطابية المنتِجة للفعل، أي في قدرة الفاعل على استدعاء الطابع الأمني (الأمننة Securitization) بمجرد النطق بمفردات تحمل معانيَ التهديد. لكن ما يكسبه التعريف في دقة الدلالة، يخسره في السِعة اللفظية الضيّقة جدًا؛ إذ لا يغطي إلّا تلك الحالات التي يكون فيها إمكان التكلّم ممكنًا ومتاحًا، ولا يغطّي أبدًا الحالات التي تكون فيها قدرة التكلم معوَّقة أو مقيَّدة[77]. إضافةً إلى ذلك، يتجاهل تعريف ويفر حقيقةَ أن الخطاب لا يَنتُج من الكلام فحسب، وأن الصمت Qua Silere، كما أثبتت دراسات وأبحاث لغوية عدة، يمتلك قوة خطابية أيضًا[78]. وينسجم

(75) يقول والفرز إن «الأمن ما هو إلا غياب شر انعدام الأمن»، ويرى بيوزان أن «كلمة الأمن تدل على ظرف مطلق، إما آمن وإما غير آمن». يُنظر:

Wolfers, *Discord and Collaboration*, p. 153; Buzan, *People, States, and Fear: An Agenda for International Security*, p. 18.

(76) Wolfers, *Discord and Collaboration*, p. 151.

(77) على سبيل المثال، أشارت لين هانسن، في دراستها المعروفة عن ظاهرة قتل الشرف في باكستان، إلى وجود حالات لا يستطيع فيها الفاعل الأمني (النساء الضحايا) إصدار فعل كلام الأمن في ما وصفته بظاهرة «الأمن بوصفه صمتًا». وتحدُث هذه الظاهرة في اعتقادها «عندما يتعذّر إمكان تصويت انعدام الأمن، وعندما يكون تعريف شيء ما، كمشكلة أمنية مثلًا، مستحيلًا أو يضاعف التهديد الذي تتعرّض له الضحية». يُنظر:

Lene Hansen, «The Little Mermaid's Silent Security Dilemma and the Absence of Gender in the Copenhagen School,» *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 29, no. 2 (2000), p. 287;

وللمزيد بشأن تكلم/ صمت الأمن، يُنظر: سيد أحمد قوجيلي، «فهم الأمننة: دراسة نقدية للدراسات الأمنية»، **شؤون الأوسط**، العدد 154 (خريف 2016)، ص 80–82.

(78) Rae Langton, «Speech Acts and Unspeakable Acts,» *Philosophy & Public Affairs*, vol. 22, no. 4 (1993), pp. 293–330; Xavier Guillaume, «The Sound of Silence: Voice, Security and the Mundane,» DPIR Seminar, University of Sussex, October 2013, p. 14.

هذا الطرح مع الانتقادات الصادرة من داخل الحقل، التي توضح أن الأمننة يمكن أن تكون خطابية (مبنيّة على أفعال الكلام) وغير خطابية (مبنيّة على ممارسات اجتماعية)[79].

يسلك التعريفان الباقيان طريقًا مغايرةً تمامًا للتعاريف الثلاثة السابقة. يشدّد تعريف بوث على البعد «المعياري» للمفهوم؛ حيث يدعو الباحثين إلى الابتعاد عن تحليل الأمن كما هو في الواقع والتركيز، بدلًا من ذلك، على ما يجب أن يكون عليه في الظروف المثلى. تفترض هذه المهمة الاستغناء عن الرابطة التقليدية «الأمن – القوة» واستبدالها برابطة جديدة هي «الأمن – الانعتاق»[80]، والانعتاق هو «تحرير الناس (أفرادًا وجماعات) من القيود المادية والإنسانية، مثل الفقر وسوء التعليم والقمع السياسي، وهلمّ جرّا»[81]. وفي المقابل، اتّجه بيغو وزملاؤه في مدرسة باريس نحو الممارسة لإعادة تعريف الأمن؛ حيث ركّز على تحليل الحقل الأمني Security Field وممارسات الشرطة Policing وشبكات مهنيي الأمن Security Professionals التي جعلته يتصوّر الأمن باعتباره «تقنية الحكومة» Technique of Government أو «نمطًا للحِكامة» Gouvernementalité بالمعنى الفوكوي.

إذا كان بوث وبيغو يختلفان في مقاربتهما التصورية، فإنهما يتّفقان في مسألة أن التحليل المفاهيمي وحده غيرُ كافٍ لمفهمة الأمن وإعادة تعريفه، إنما تتطلّب هاتان المهمتان فحص مصفوفة شاملة ومنوعة من الممارسات والخطابات الأمنية التي تساهم في الكشف عن المعاني المهملة أو المخفية للمفهوم. وهذا معناه ضرورة تصوّر الأمن في سياقات محدّدة وملموسة جدًا، ما يجعلهما ينحدران بنا نحو المستويات الأدنى من سلّم التجريد. إن تعريفي بوث وبيغو ثريان بالتفصيلات التوضيحية والصفات التعريفية؛ حيث إن فهم الأمن في سياق الانعتاق أو التقنيات الحكمانية متوقف على الوصف الدقيق والمفصّل للسياقات والخطابات المنشئة للقيود التعسفية والممارسات الشرطية. وبناء عليه، مفاهيم بوث وبيغو، بمعايير سلّم سارتوري، تعاريف محدّدة وسياقية؛ مدلولاتها دقيقة ومركّزة، وتتميز بدرجة كبرى من الخصوصية، وهي بذلك تنتمي إلى فئة المفاهيم التكوينية التي تقبع في أدنى مستويات سلّم التجريد.

2. التجريد الناقص: هل الأمن مفهوم كلي؟

تكشف التعاريف الخمسة عن وجود تصورات واستخدامات متباينة عدة لمفهوم الأمن، وباستثناء التعريفين الأولين نسبيًا، لا توجد أي قواسم مشتركة بينها. تحوي هذه التعاريف الخمسة مفاهيم متباينة من حيث مستويات التجريد، حيث يبدو مفهومَا والفرز وبيوزان الأكثر تجريدًا، مقارنة بمفاهيم ويفر وبوث وبيغو، فهما لا يحتويان على الكثير من التفصيلات السياقية والملموسة، ويغطيان مجالًا واسعًا من الحالات والظواهر. وعلى الرغم من ذلك، فإنهما ينتميان إلى فئة المفاهيم العامة، وليس الكلّية.

(79) Thierry Balzacq, «A Theory of Securitization: Origins, Core Assumptions, and Variants,» in: Thierry Balzacq (ed.), *Securitization Theory: How Security Problems Emerge and Dissolve* (London/ New York: Routledge, 2011), p. 3.

(80) C.A.S.E. Collective, «Critical Approaches to Security in Europe: A Networked Manifesto,» *Security Dialogue*, vol. 37, no. 4 (2006), p. 456.

(81) Booth, «Security and Emancipation,» p. 319.

يقع في الفئة نفسها، لكن بدرجة أدنى، مفهوم ويفر الذي يعرّف الأمن باعتباره فعلَ كلام. يحتوي هذا المفهوم على الكثير من الخصائص والسمات الوصفية في التعريف، وعلى الرغم من ثرائه بالتفصيلات، فإنه يحتفظ بقدرة نسبية على تغطية نطاق واسع من الحالات، وإن كان نطاقًا أصغر حجمًا من النطاق الذي يغطّيه مفهومَا والفرز وبيوزان، كما ينطبق حصرًا، كما رأينا سابقًا، على الحالات التي يكون فيها الكلام مباحًا.

تعريفا بوث وبيغو هما الأكثر تحديدًا ودقّة بمعيار سلّم التجريد، ولديهما قدرة وصفية كبرى ويطابقان المعنى المراد منهما على نحو دقيق. وعلى الرغم من ذلك، فإنهما تعريفان صالحان لسياقات واستخدامات محددة جدًا، ولا يمكن تمديدهما لتغطية حالات إضافية أو استخدامهما خارج نظرياتها الأصلية.

نستنتج من المقارنة أعلاه: إذا صنّفنا التعاريف الخمسة من حيث خصائصها وسماتها التعريفية، فسيكون ترتيبها من حيث مستوى التجريد كالآتي: تعريف بيوزان هو الأول، يليه تعريف والفرز، ثم ويفر، ثم بوث وبيغو على التوالي. تبرز هنا المسألة الآتية: هل يمكن حذف الخصائص والسمات التعريفية الزائدة على التعاريف الخمسة؟ أو بعبارة أخرى، هل في الإمكان تجريدها؟ الإجابة نعم، ذلك ممكن للتعاريف كلها بلا استثناء. في البداية يجب تجريد تعريف بيوزان من مرجعية الدولة ذات السيادة، ليصبح الأمن هو السعي للتحرر من التهديد بشتى أنواعه ومصادره (الداخلية والخارجية) وفاعليه (الأفراد والجماعات والدول) وقطاعاته (العسكرية والسياسية والاقتصادية والمجتمعية والبيئية). بعد ذلك يمكن تجريد تعريف والفرز من العناصر المتخيّلة (الذاتية) ومرجعية الدولة ليصبح مطابقًا لتعريف بيوزان. ويمكن تطبيق الخطوة نفسها على تعريف ويفر بتجريده من ثنائية المجتمع – الدولة والعناصر الخطابية التذاتانية Intersubjective. ينسحب الأمر كذلك على تعريفي بوث وبيغو، وذلك بحذف مرجعية الأفراد من كليهما، وإزالة العناصر المعيارية (وغير المادية) والاستثنائية منهما على التوالي. ما نتوصل إليه في النهاية هو مفهوم عام للأمن يحتوي على القليل من الخصائص التعريفية.

وعلى الرغم من ذلك، فإن المفهوم الذي نحصل عليه ليس مفهومًا كلّيًا، ولا يحوي الحد الأدنى الممكن من الخصائص التعريفية. قد يتفق العلماء على أن الأمن هو السعي للتحرر من التهديد، لكنهم سيختلفون حتمًا في تحديد طبيعة ذلك التهديد. هذا الاختلاف هو ما يفصلنا عن تكوين المفهوم الكلي، وما يفسر أيضًا ندرة هذا النوع من المفاهيم (وصعوبة تكوينها) في العلوم الاجتماعية. وعلى الرغم من ذلك، لدى المفاهيم العامة التي تملك درجة معتدلة من التجريد، مثل مفهوم بيوزان المعدل، فائدة كبرى حينما تُستخدم أُطرًا تحليلية؛ فهذه الفئة العامة يَصلُح استخدامها مفاهيمَ حقلية قادرة على حيازة اتفاق المشتغلين وإجماعهم في أي حقل دراسي. وبما أنها مجرّدة، فمن المتوقع ألّا تثير النزاعات التصورية التي يمكن أن تنجم عن استخدام الكثير من الصفات والتفصيلات التعريفية. وفوق ذلك كله هي قابلة للتطبيق، بفضل طابعها المجرد، على حالات كثيرة من دون أن تفقد دقة الدلالة، كما يسهل استخدامها خارج نظرياتها الأصلية من دون أن تثير تناقضات تصورّية.

خاتمة

تناولت هذه الدراسة بعض المسائل الإشكالية المتعلقة بتكوين المفاهيم وتعريفها في العلوم الاجتماعية. ومثّلت نقدًا مباشرًا للطرح المنهجي السائد الذي يفترض أن كل المفاهيم قابلة للتعريف، أو أنها طيّعة للقياس الإجرائي. وانتقدت على وجه التحديد عدم الأخذ في الحسبان تلك المفاهيم التي لا يمكن التوصل إلى إجماع أو اتفاق عام بشأن معانيها ومدلولاتها، أو ما يسميها غالي المفاهيم المتنازع عليها بالضرورة.

على الرغم من أن العلوم الإنسانية تعجّ بهذا النوع من المفاهيم، فإن قواعد المنهج السائدة في العلوم الاجتماعية تتجاهل وجودها أو تعالجها باعتبارها مفاهيم غير قابلة للتعريف. وعلى العكس من ذلك، جادلنا في ثنايا هذه الدراسة بأن التغلّب على الطابع التنازعي لهذه المفاهيم أمر ممكن إذا استخدمنا استراتيجية التعريف بالتجريد. واستلهمنا هذا الحل من إطار سارتوري المسمّى سلّم التجريد، الذي يقوم على الفكرة القائلة بأن المفهوم المجرّد يحتوي على عدد صغير من الخصائص التعريفية التي تقلّل من نقاط الخلاف بشأنه، ويغطي نطاقًا واسعًا من الحالات التي توسّع بدورها دائرة الإجماع عليه.

حاولنا اختبار الإطارين معًا على مفهوم الأمن؛ حيث فحصنا خمسة مفاهيم للأمن متنازعٍ عليها بالضرورة، ووجدنا أن المفهوم الذي يصلح استخدامه قاعدةً للإجماع الحقلي هو المفهوم الأكثر تجريدًا من بينها. وفي المقابل، وجدنا أن مفاهيم الأمن الأكثر عرضة للتنازع عليها هي تلك التي تحوي تعاريف ملموسة ومحدّدة وسياقية. وخلصنا إلى استنتاج مفاده أن العموميات توحّد والتفصيلات تفرّق، وأن التعريف بالتجريد هو أفضل حل لمشكلة المفاهيم المتنازع عليها بالضرورة؛ لأن الوزن الخفيف للمفاهيم المجرّدة يمكّنها من السفر مسافات بعيدة. وعلى الرغم من أن التعريف بالتجريد لا يلغي الطابع التنازعي للمفاهيم، كما لا يضمن بناء مفاهيم كلّية، فإنه يحصد أكبر قدر ممكن من الإجماع، مقارنة بالتعريف السياقي. وهذا بالتحديد، في اعتقادنا، ما تحتاج إليه الحقول المعرفية الفتية كي تنمو وتتطوّر.

المراجع References

العربية

قوجيلي، سيد أحمد. **الدراسات الأمنية النقدية: مقاربات جديدة لإعادة تعريف الأمن**. عمان: المركز العلمي للدراسات السياسية، 2014.

________. «فهم الأمننة: دراسة نقدية للدراسات الأمنية». **شؤون الأوسط**. العدد 154 (خريف 2016).

الأجنبية

Baldwin, David. «The Concept of Security.» *Review of International Studies*. vol. 23, no. 1 (1997).

Balzacq, Thierry (ed.). *Securitization Theory: How Security Problems Emerge and Dissolve.* London/ New York: Routledge, 2011.

Berlin, Isaiah. *Two Concepts of Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1958.

Booth, Ken. «Security and Emancipation.» *Review of International Studies*. vol. 17, no. 4 (1991).

________ (ed.). *Critical Security Studies and World Politics*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 2005.

________. *Theory of World Security*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007.

Boulay, Harvey. «Essentially Contested Concepts and the Teaching of Political Science.» *Teaching Political Science*. vol. 4, no. 4 (1977).

Bruun, Henrik & Sam Whimster (eds.). *Max Weber: Collected Methodological Writings*. Oxon: Routledge, 2012.

Buzan, Barry. *People, States, and Fear: The National Security Problem in International Relations*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1983.

________. *People, States, and Fear: An Agenda for International Security Studies in the Post–Cold War Era*. 2nd ed. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1991.

C.A.S.E. Collective. «Critical Approaches to Security in Europe: A Networked Manifesto.» *Security Dialogue.* vol. 37, no. 4 (December 2006).

Clarke, Barry. «Eccentrically Contested Concepts.» *British Journal of Political Science*. vol. 9, no. 1 (1979).

Collier, David & James E. Mahon. «Conceptual 'Stretching' Revisited: Adapting Categories in Comparative Analysis.» *American Political Science Review*. vol. 87, no. 4 (1993).

Collier, David, Fernando Daniel Hidalgo & Andra Olivia Maciuceanu. «Essentially Contested Concepts: Debates and Applications.» *Journal of Political Ideologies*. vol. 11, no. 3 (2006).

Collier, David & John Gerring (eds.). *Concepts and Method in the Social Science: The Tradition of Giovanni Sartori*. London: Routledge, 2009.

Collier, David & Steven Levitsky. «Democracy with Adjectives: Conceptual Innovation in Comparative Research.» *World Politics*. vol. 49, no. 3 (1997).

Daly, Siobhan. «The Ladder of Abstraction: A Framework for the Systematic Classification of Democratic Regime Types.» *Politics*. vol. 23, no. 2 (2003).

Della Porta, Donatella & Michael Keating (eds.). *Approaches and Methodologies in the Social Sciences: A Pluralist Perspective*. Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2008.

Deleuze, Gilles & Félix Guattari. *Qu'est–ce que la philosophie?* Paris: Éditions de Minuit, 1991.

Dumont, Richard G. & William J. Wilson. «Aspects of Concept Formation, Explication, and Theory Construction in Sociology.» *American Sociological Review*. vol. 32, no. 6 (1967).

Dworkin, Ronald. «A Special Supplement: The Jurisprudence of Richard Nixon.» *The New York Review of Books*. vol. 18, no. 8 (1972).

Freeden, Michael. «Editorial: Essential Contestability and Effective Contestability.» *Journal of Political Ideologies*. vol. 9, no. 1 (2004).

Gallie, Walter Bryce. «Essentially Contested Concepts.» *Proceedings of the Aristotelian Society*. vol. 56 (1955–1956).

Gerring, John. «Ideology: A Definitional Analysis.» *Political Research Quarterly*. vol. 50, no. 4 (1997).

________. «What Makes a Concept Good? A Criterial Framework for Understanding Concept Formation in the Social Sciences.» *Polity*. vol. 31, no. 3 (1999).

Grafstein, Robert. «A Realist Foundation for Essentially Contested Political Concepts.» *The Western Political Quarterly*. vol. 41, no. 1 (1988).

Gray, John. «On Liberty, Liberalism and Essential Contestability.» *British Journal of Political Science*. vol. 8, no. 4 (1978).

Guillaume, Xavier. «The Sound of Silence: Voice, Security and the Mundane.» DPIR Seminar. University of Sussex, October 2013.

Hansen, Lene. «The Little Mermaid's Silent Security Dilemma and the Absence of Gender in the Copenhagen School.» *Millennium: Journal of International Studies*. vol. 29, no. 2 (2000).

Hart, Herbert Lionel Adolphus. *The Concept of Law*. Oxford University Press, 1961.

Huysmans, Jef. «Security! What Do You Mean? From Concept to Thick Signifier.» *European Journal of International Relations*. vol. 4, no. 2 (1998).

Kekes, John. «Essentially Contested Concepts: A Reconsideration.» *Philosophy & Rhetoric*. vol. 10, no. 2 (1977).

Kelstrup, Morten & Michael Williams. *International Relations Theory and the Politics of European Integration: Power, Security and Community*. London: Routledge, 2000.

Langton, Rae. «Speech Acts and Unspeakable Acts.» *Philosophy & Public Affairs*. vol. 22, no. 4 (1993).

Lipschutz, Ronnie D. (ed.). *On Security*. New York: Colombia University Press, 1995.

Lukes, Steven. *Power: A Radical View*. London: Macmillan, 1974.

Mills, C. Wright. *The Sociological Imagination*. Oxford: Oxford University Press, 1959.

Nickles, Thomas (ed.). *Thomas Kuhn*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003.

Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

Oppenheim, Felix. *Dimensions of Freedom*. New York: St. Martin's Press, 1961.

Pusterla, Elia R. *The Credibility of Sovereignty: The Political Fiction of a Concept*. Berlin: Springer, 2016.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

Rhodes, Michael R. *Coercion: A Nonevaluative Approach*. Amsterdam: Rodopi, 2000.

Robinson, Paul. *Dictionary of International Security*. Cambridge, UK: Polity Press, 2008.

Sartori, Giovanni. «Concept Misformation in Comparative Politics.» *The American Political Science Review*. vol. 64, no. 4 (1970).

Swanton, Christine. «On the 'Essential Contestedness' of Political Concepts.» *Ethics*. vol. 95, no. 4 (1985).

Van Kessel, Stijn. «The Populist Cat–dog: Applying the Concept of Populism to Contemporary European Party Systems.» *Journal of Political Ideologies*. vol. 19, no. 1 (2014).

Wæver, Ole. «Security, the Speech Act Analysing the Politics of a Word.» Paper presented at the Research Training Seminar. Copenhagen, June 1989.

Weber, Max. *The Methodology of the Social Sciences*. Edward A. Shils & Henry A. Finch (eds. & trans.). New York: Free Press, 1949.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. G.E.M. Anscombe (trans.). Oxford: Blackwell Publishing, 1953.

Wolfers, Arnold. «'National Security' as an Ambiguous Symbol.» *Political Science Quarterly*. vol. 67, no. 4 (1952).

________. *Discord and Collaboration: Essays on International Politics*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1962.



ميشيل مافيزولي

نظام الأشياء

التفكير في ما بعد الحداثة

ترجمة: سعود المولى - رنا دياب

في هذا الكتاب، يحكي ميشيل مافيزولي عن الشغف، في مقابل العقلانية التي عفا عليها الزمن، والنظرية الاقتصادية المنتصرة، والتقدمية الجوفاء. ويتناول الفكر الاجتماعي، فيدقق في تداعيات العيش المشترك ويصرّ على التناقض بين السلطتين: الأفقية التي تفرزها الحكمة الشعبية، والعمودية المستمدة من الله أو من العقائد التوحيدية. كذلك يحلل، في سياق تفكيره في ما بعد الحداثة، الظاهرة التي أطلق عليها إعادة السحر إلى العالم، وفكرة أن ما بعد الحداثة تتسم بتراجع الفردية في المجتمعات الغربية، وبما عرّفه بـ «القبلية». ويشكّل هذان الموضوعان جوهر هذا الكتاب.

يفترض مافيزولي أن العصر الذي نعيش فيه - ما بعد الحداثة - متجذر في الحاضر، وأن الحداثة التي أتينا منها كانت موجهة نحو المستقبل. ويصف تصور ما بعد الحداثة للوقت المثبت في التقاليد التي تنعم ببعد محلي أهلي، بأنه «دوري» و«يرشح بالحاضر»، وشرطه «التجذير الديناميكي»، ويدرسه في فصول الكتاب الثمانية.

أخيرًا يحاول فهم دفق العاطفة في الحياة اليومية، وكيفية إيلاء أهمية للمجتمع الأهلي المثالي في سعيه لاستيعاب هذا التحول في الأنموذج.



محمد سعدي | Mohamed Saadi*

شباب حراك الريف في المغرب والذاكرة الجمعية الحارقة الاعتراف بوصفه مدخلًا لمصالحة الدولة مع الماضي الأليم

The Rif Movement in Morocco and the Collective Memory: Acknowledgment as a Beginning to the State's Reconciliation with Its Painful Past

ملخص: لا يكفي مفهوم التهميش الاقتصادي وحده لإنجاز فهم معمّق للديناميات التي أفرزها الحراك الشعبي في الريف في المغرب منذ تشرين الثاني/ نوفمبر 2016، إثر الواقعة المأساوية لطحن بائع السمك محسن فكري. لذلك، يستدعي هذا البحث مفهوم الذاكرة الجمعية من أجل فهم مدى الحنق والسخط والتوجس من وسائط الدولة المؤسساتية لدى شباب المنطقة، وشعورهم الحادّ بالظلم والحرمان والتهميش الاجتماعي. ويجادل البحث بأن التاريخ الذاتي للريف، وحروق الذاكرة بما راكمته من ترسّبات نفسية على مستوى وجدان الأهالي ومخيالهم الجمعي، أدّيا دورًا مهمًا في إفشال المصالحة مع السلطة المركزية، رغم جهود هيئة الإنصاف والمصالحة عام 2004.

كلمات مفتاحية: حراك الريف، المغرب، الذاكرة الجمعية، المصالحة التاريخية.

Abstract: The concept of economic marginalization alone is not sufficient to provide an in–depth understanding of the dynamics produced by the popular Rif movement in Morocco since the tragic death of fishmonger Mouhcine Fikri, who was crushed in a rubbish disposal truck in November 2016. Therefore, this research utilizes the concept of collective memory in order to evaluate and understand the extent of frustration, indignation and apprehension felt by the youth towards state institutions, and their acute feelings of injustice, deprivation and social marginalization. This paper argues the failure of the Moroccan state to overcome the problem of Rif collective memory played an important role in impeding reconciliation with the central authorities, despite the efforts of the Equity and Reconciliation Commission in 2004.

Keywords: The Rif Movement, Morocco, Collective Memory, Historical Reconciliation.

* أستاذ حقوق الإنسان والعلوم السياسية بجامعة محمد الأول بالمغرب.

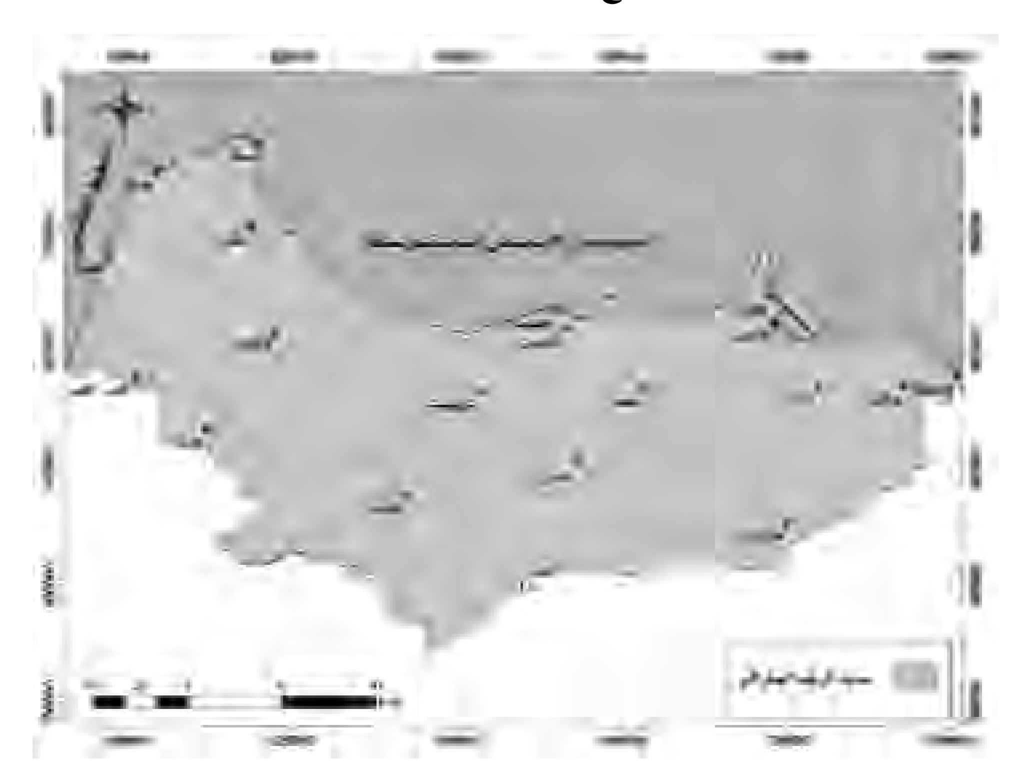
Professor of Human Rights and Political Science at Mohamed I University, Oujda, Morocco.

مقدمة

يبدو أن التهميش الاقتصادي الممنهج لمنطقة الريف في شمال المغرب (ينظر الخريطة 1) غير كافٍ وحده لفهم عميق للديناميات التي أفرزها الحراك الشعبي في الريف منذ تشرين الثاني/ نوفمبر 2016، في إثر الواقعة المأساوية لطحن بائع السمك، محسن فكري، في شاحنة قمامة في مدينة الحسيمة. ولا يمكن أن نفهم حجم حنق شباب الريف وسخطهم وتوجسهم من وسائط الدولة المؤسساتية كلها، ومقدار شعورهم الكثيف بالظلم والحرمان والتهميش الاجتماعي، من دون استدعاء ثقل تاريخ الريف وجروح ذاكرته الجمعية. لذلك نعتقد أن من الضروري تحليل كيفية اشتغال الذاكرة الجمعية للريف باعتبارها نموذجًا للذاكرة المكلومة، وكذا فهم الاستراتيجيات التي يوظّفها الشباب لتحويلها إلى أداة للمقاومة والاعتزاز بالهوية المحلّية. وتتوخّى الدراسة إثارة النقاش بشأن سُبل بناء ذاكرة جمعية متوازنة ومتصالحة مع ذاتها، ومع الآخرين؛ ذاكرة لا تقوم على عدم النسيان فحسب، لكن أيضًا على عدم إدمان المظلومية التاريخية والاستحضار المستمر للماضي، وتجعل نصب أعينها استشراف المستقبل. ويبدو أن هذا المسلك يَعِد ببناء وطني يؤمن بثقافة الاعتذار والاعتراف بأخطاء الماضي، ويتصالح مع جميع أبنائه وهوياتهم وتواريخهم المهمّشة والمقموعة.

الخريطة (1)

موقع منطقة الريف جغرافيًا



المصدر: من إعداد الباحث.

نتيجة تهميش ذاكرة المنطقة، ومحدودية نتائج هيئة الإنصاف والمصالحة في عام 2004 بشأن معالجة ماضي الانتهاكات الجسيمة في المنطقة وتسويتها، ما زالت ساكنة الريف مُصرّة على واجب الوفاء للأجداد، من خلال عدم نسيان ما جرى. وجاء الحراك الشعبي في الريف ليُعيد إلى الواجهة سؤال المصالحة التاريخية والحقوقية مع الريف وأهله. وسنتناول، تمهيدًا للموضوع، سياقات الصراع المحتدم بين التاريخ الرسمي المركزي للدولة، والتواريخ المُهمّشة والمُقصاة أو المسكوت عنها على خلفية مسلسل المصالحة التاريخية، والتعرف إلى أهم المحطّات التاريخية الصادمة التي بَصمت الذاكرة الجمعية في الريف. كما سنسعى لفهم تمثّلات الشباب المنخرطين في حراك الريف للذاكرة التاريخية، وكيفية استحضار هذه الذاكرة في سياق الحراك. واعتمدنا، من أجل ذلك، على العمل الميداني المباشر في قلب منطقة الريف شمال المغرب، وركّزنا على تقنية الملاحظة بالمشاركة باعتبارها أداةً منهجية تساعد في التواصل الحي مع الميدان والفاعلين فيه وتقليص الحواجز النفسية بين الباحث والمشاركين في البحث، وتحقيق نوع من الألفة والثقة المتبادلة التي تشجع على البوح والكلام من دون حذر وتصنّع، ومن ثمّ الحصول على شهادات حية، معبّرة وصادقة، تساهم في فهم الظاهرة موضوع البحث وتفسير تعقّدها. وهكذا تتبعنا بعض المسيرات، وأجرينا مقابلات فردية مباشرة مع الشباب المشاركين في الحراك، باللهجة الريفية الأمازيغية، في مناطق عدة، منها، خصوصًا مدينتي الحسيمة وإمزورن في إقليم الحسيمة (ينظر موقع الإقليم ضمن التقسيم الجهوي في المغرب في الخريطة 2) اللتين قدّمتا أكبر عدد من المعتقلين السياسيين خلال الحراك.

الخريطة (2)

موقع إقليم الحسيمة ضمن التقسيم الجهوي في المغرب عام 2015

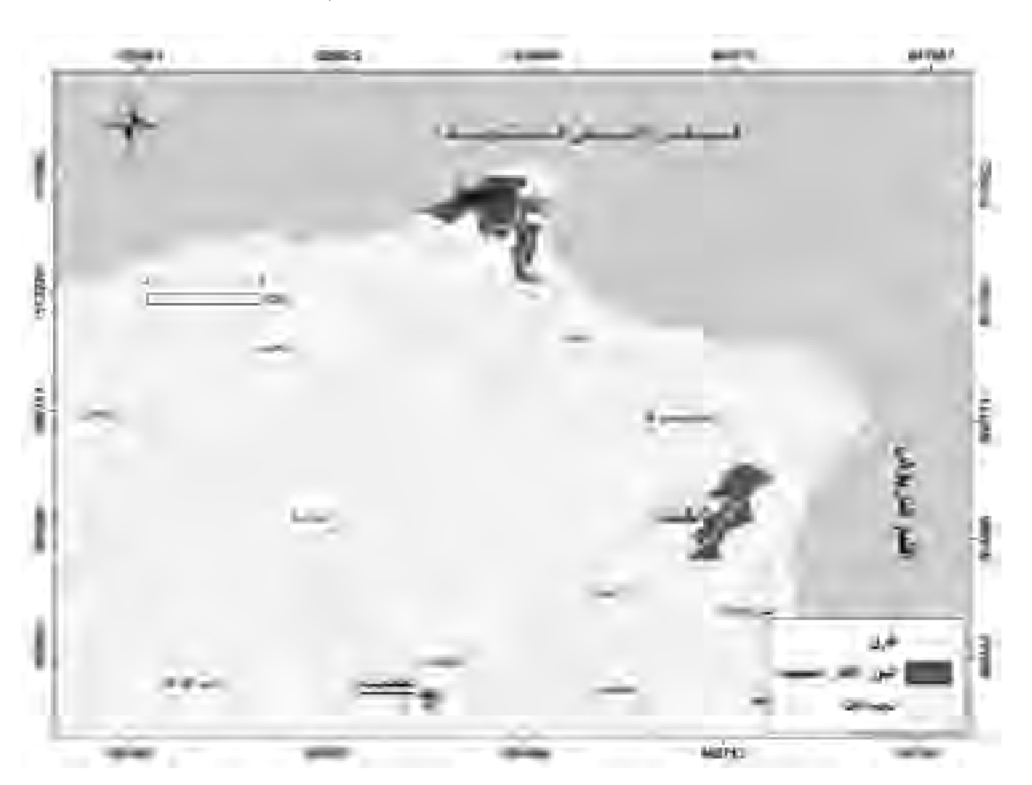


المصدر: المرجع نفسه.

كان إجراء المقابلات بالغ الصعوبة، نظرًا إلى التخوّف والحذر الشديدين اللذَين أبداهما كثير من الناشطين، وكان علينا المرور بمراحل عدة لاكتساب ثقتهم، من أجل أن نتمكن من إجراء بعض المقابلات مع ناشطين ومشاركين في حراك مدينتَي الحسيمة وإمزورن، وفي بلدة تماسينت، وهي المناطق التي عرفت أكبر عدد من الاحتجاجات (ينظر الخريطة 3). وفي اعتقادنا أن الشهادات الشفوية الحيّة لهؤلاء الشباب مهمة لمحاولة فهم الحضور القوي للذاكرة الجمعية في الحراك، ودوافع الاعتزاز والافتخار القويين بخصوصية المنطقة التاريخية والهوياتية.

الخريطة (3)

المناطق التي عرفت أكبر عدد من الاحتجاجات في إقليم الحسيمة في الريف



المصدر: المرجع نفسه.

نميّز هنا، ووفقًا لمنهجية عالم الاجتماع والفيلسوف الفرنسي موريس هالبواك، بين «الذاكرة التاريخية» Mémoire historique التي هي بناء للماضي على أسس المعرفة التاريخية، و«الذاكرة الجمعية» Mémoire collective وهي تفسيرٌ وتمثّلٌ مشترَكان للماضي الخاص بجماعة ما، ويغلب على تذكر الماضي وإعادة إحيائه في الحاضر طابع التحول وأحيانًا الأسطرة والانتقائية، ويستجيب لرغبات الجماعة ومصالحها. لهذا غالبًا ما تُحيل الذاكرة الجمعية إلى مجموعة من الأحداث في الماضي، تحظى بالتقدير والتفضيل من جماعة من الأفراد، تُمنح لهم هوية جمعية وتجعل نظرتهم إلى الماضي

مشتركة[1]. وننطلق في هذه الدراسة من خلفية نظرية، تعتمد على فكرة الصراع من أجل الاعتراف لدى أكسيل هونيث Axel Honneth؛ إذ إن مطلب الاعتراف يُمكّن مختلف الحركات الاجتماعية من المطالبة بالإنصاف والمساواة من جهة، ومن جهة أخرى يجب النظر إلى الكثير من التوترات الاجتماعية بوصفها أشكالاً من النضال والصراع من أجل إقرار سياسات اعتراف تشجع التقدير الذاتي للأشخاص والفئات الاجتماعية. وهناك ثلاث دوائر اعتراف في علاقتها بالذات والآخر:

• الاعتراف على المستوى العاطفي (المشاعر، المحبة، العناية ... إلخ) الذي يساهم في الثقة بالنفس.

• الاعتراف المتبادل على المستوى القانوني الحقوقي لتكريس احترام الذات، وذلك عبر مطالبة الأفراد بالحرية والإنصاف وحقوق أساسية متساوية.

• الاعتراف المتبادل بين الأفراد والمجتمع على مستوى القدرات والمؤهلات، وينبغي هنا منح الأفراد والجماعات تقديرًا ذاتيًا يُجسّد القيمة الاجتماعية لقدراتهم باعتبارهم ذوي فائدة للمجتمع. وأصبحت علاقات التقدير الذاتي في المجتمعات المعاصرة رهان صراعات مستمرة، تحاول داخلها مختلف الجماعات أن تمنح على المستوى الرمزي، قيمةً لقيمها وقدراتها المرتبطة بعالم حياتها الخاصة، وأن تُبرهن وتُبيّن أهميتها وجدواها في الحياة الجماعية.

اعتبر هونيث أن الذل والاحتقار Le mépris هما نفي الاعتراف بما هو سلوك غير منصف يتمظهر عبر:

• إقصاء هوية الشخص، أي إلحاق الأذى بالذات وتحطيم الفكرة الإيجابية التي تكوّنها الذات عن نفسها فرديًا وجماعيًا.

• حرمان الشخص على نحو ممنهج من حقوقه وحرياته الأساسية، وهنا يُمسّ تقدير الذات باعتبارها شريكًا متفاعلاً وقادرًا على التعامل مع الآخرين على قدم المساواة.

• احتقار أنماط حياة الجماعات والأفراد، ما ينتفي معه التقدير الاجتماعي، حيث يشعرون أن قدراتهم الشخصية وقناعاتهم ليست لها قيمة اجتماعية، ولا تُضفي أي قيمة أو دلالة إيجابية على وجودهم الاجتماعي[2].

نحاول من خلال سرد جزء من تاريخ الريف، الموسوم بالكثير من الصدمات التي تشكل الذاكرة الجمعية لأهل الريف، فهمَ كيف يتمثل شباب الحراك الشعبي في الريف الأحداث التاريخية التي عرفتها المنطقة؟ وكيف يتماهون مع سرديات الذاكرة الجماعية؟ ولماذا ينزعون إلى الاستغراق في الماضي والإفراط حد الإدمان في استدعاء الذاكرة الجمعية في الحاضر وفي مواجهة التاريخ الرسمي للدولة؟ وما السبل الكفيلة بترميم ذاكرة الريف الجمعية على نحو يحقق التعافي والمصالحة الحقيقية؟

(1) Maurice Halbwachs, *La mémoire collective* (Paris: Albin Michel, 1997).

(2) ينظر: أكسيل هونيث، **الصراع من أجل الاعتراف**، ترجمة وتحقيق جورج كتورة (بيروت: المكتبة الشرقية، 2015).

أولًا: في الحاجة إلى بناء تاريخ مغربي تعددي

إذا كان التاريخ يضيء الذاكرة ويساعد في تصحيح أخطائها، فإن تعبيرات الذاكرة الجماعية بأشكالها المختلفة (التاريخ الشفوي، والمذكرات، والشهادات الشفوية ... إلخ) قد تزعج التاريخ الرسمي وتُحاصر الكثير من زواياه، لتطالب بتصحيحه أو إعادة كتابته. والغاية هي نزع طابع الأسطرة أو الأدلجة الذي يكسو الكثير من وقائعه وملء المساحات التاريخية الفارغة وإعادة الاعتبار إلى الهوامش والرموز التاريخية التي شملها الإقصاء الممنهج. هذا ما ينطبق على التاريخ الرسمي في المغرب، الذي يدرّس في المقررات التعليمية، حيث يعيش اليوم حالة اهتزاز وحيرة، إن لم نقل في ورطة، بفعل شدة التناقضات التي تكتنفه نتيجة الطابع الشمولي الأحادي والانتقائي الذي يغلب على تناوله وقائع المغرب القديم أو المعاصر.

منذ تسعينيات القرن العشرين، بدا كأن التاريخ الرسمي للدولة المعتمد على تحكّم الرواية الرسمية للسلطة في المخيال التاريخي الجماعي للمجتمع، متجاوَزًا على نحو بعيد أمام التحولات السياسية والحقوقية والاجتماعية التي يعيشها المغرب. وفي ظرف وجيز، انتفض الكثير من الهوامش التاريخية واستيقظ من سباته، وأصبحت حركات عدة، اجتماعية وثقافية، تطالب الدولة بإرساء سياسات اعتراف تاريخي عبر تحقيق مصالحة مع الذاكرات التي عانت مدةً طويلةً النسيانَ والصمتَ، والتي هناك من يعتبرها اليوم بمنزلة تواريخ مضادّة للتاريخ الرسمي، وتمثّل جزءًا من التاريخ «الحقيقي» للمغاربة.

يحتاج التاريخ المغربي الرسمي اليوم إلى «مراجعة» وإعادة كتابته و«تنقيته» مما يوصف بـ «التحريف» و«التزييف» و«التعتيم» و«الأساطير» و«مناطق الظل» و«الثقوب السوداء» و«الفراغ»... إلخ، ولتحريره من السلطة التي سرقت التاريخ والتهمته ونسبته إلى نفسها. وفي هذا السياق، يأتي بداية نبش بعض الباحثين في التاريخ الاجتماعي (التاريخ من أسفل) والتاريخ المسكوت عنه أو اللامفكَّر فيه، مثل: تاريخ الريف، وتاريخ الأمازيغ، وتاريخ الانتفاضات السياسية والاجتماعية، وتاريخ الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، وذاكرة الزعيم محمد عبد الكريم الخطابي (1882–1963)، وتاريخ الحركات الاجتماعية... إلخ، إضافة إلى تاريخ بعض المراحل التاريخية الحرجة، كما هو الشأن بالنسبة إلى الصراعات والتصفيات الدموية التي عاشها المغرب مباشرة بعد الاستقلال (1956)، وتصفية أعضاء حزب الشورى والاستقلال، ومنظمة الهلال الأسود (أُسّست في عام 1954)، ومعتقل دار بريشة، وأحداث 1958–1959 في الريف... إلخ. ومن المنطقي أمام هذا الوضع أن يشكّل التاريخ والذاكرة الجماعية رهانًا سياسيًا تحتدم بشأنه المعارك بين الفاعلين السياسيين والمؤرخين والحركات الاجتماعية الاحتجاجية[3].

---

(3) محمد سعدي، «هيئة الإنصاف والمصالحة والتاريخ الشفهي في المغرب: أنموذج شهادات النساء ضحايا سنوات الرصاص»، في: وجيه كوثراني، مارلين نصر (تنسيق)، **التاريخ الشفوي، المجلد الثالث: مقاربات في الحقل السياسي العربي** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 115.

هكذا أصبحنا أمام تطور مسارين تاريخيين متوازيين يعكسان انقسامات وتقابلات متناقضة ومضادّة إلى درجة عدم القابلية للتعايش المشترك: التاريخ الرسمي المكتوب في مقابل التاريخ الشفوي، والذاكرة الوطنية في مقابل الذاكرات الشفوية، والتاريخ الوطني المركزي في مقابل تواريخ محلية هامشية[4]. وتساهم الذاكرة الجمعية الشفوية في صوغ وعي تاريخي مختلف، وتشكل ملاذًا للجماعات المقهورة التي غُيّبت ونُفيَت من الكتابة التاريخية المؤسساتية الرسمية[5].

لم يبدأ التفكير في إعادة كتابة التاريخ ونسف الرواية الرسمية التي ألّفتها الدولة بشأن الكثير من الوقائع التاريخية الحرجة في الماضي إلا تحت ضغط الذاكرة الجماعية والذاكرات المحلية المُهمّشة التي ما عادت صامتة، بل تحوّلت إلى آليات قوية تدفع نحو بلورة سياسات اعتراف إزاء التواريخ المقصاة في المغرب. وهناك اليوم مطالبة واسعة ببناء تاريخ مغربي تعددي، غير مختزل، ولا إقصائي، وهذا ما يترجمه انتشار مجموعة من التعابير تكشف بشدة شعورًا مجتمعيًا بالاضطهاد الرمزي والإقصاء المعنوي من التاريخ الرسمي، والرغبة في تاريخ بديل يُعزّز المصالحة مع الماضي والحاضر. ولعل حراك الريف يُدرج في سياق مساعي اختراق جدران الصمت بشأن تاريخ المنطقة. فإذا كانت ذاكرة الريف المكلومة والملتهبة تعيش فترات هدوء وهدنة، فإنها لا تخبو. إنها في حالة فوران دائم، تتحيّن الفرص لتُبعث بعثًا انفجاريًا كلما استشعر أهل الريف أن خطر النسيان يهدّد كيانهم الوجودي والهوياتي.

حراك الريف بحمولته التاريخية الوازنة لحظة جديدة تُعيد، بقوة، طرح سؤال: متى سيمتلك المغاربة تاريخهم؟ كثيرون من ناشطي الحراك لا يتوقفون عن طرح سؤال: أين تاريخنا؟ ولماذا لا يحق لنا تدريسه في المدارس؟

شقّ الحراك طريقه نحو ذاكرة الريف الجمعية، لتستعيد سطوتها وشحنتها، ولتستحوذ على الوجدان الشعبي في الريف[6]. ويبدو أن الحراك أثار انتباه بعض التابوهات التاريخية المرتبطة بالريف؛ فالإبادة والتهجير القسري لأهل الريف خلال ما يسمى الحملة التأديبية للبغدادي في عام 1898، التي سنأتي على ذكرها لاحقًا، وفاجعة 1958–1959 وغيرهما من الصفحات التاريخية المؤلمة، عادا إلى الواجهة من جديد، وأضحيا يؤثثان بقوة، ومن دون خوف، المخيال الذاكراتي لكثير من الشباب.

ثانيًا: قسوة وجراح غائرة ومقاومة

تمثل الصدمات التاريخية الكبرى للريف مرجعية أساسية لإنعاش الذاكرة من قبل شباب حراك الريف الذين غالبًا ما يستحضرون سرديات الاضطهاد التاريخي الممتدة في الزمن، لكن كثيرًا

(4) المرجع نفسه، ص 116.

(5) Marc Ferro, *L'Histoire sous surveillance: Science et conscience de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1987).

(6) في ما يخص علاقة حراك الريف بالتاريخ، ينظر: رشيد شريت، «الحركات الاحتجاجية بنفس تاريخي: حينما يكون التاريخ محركًا وحاضنًا للحراك، حراك الريف أنموذجًا»، في: محمد الرضواني (تنسيق)، **الدولة وحراك الريف** (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2018)، ص 97–120.

ما تكون هناك أحداث مفصلية تمثل محطات مرجعية، ويُحال كثير منها إلى «الحملة التأديبية» ضدّ قبيلة بَقِيوَة في كانون الثاني/ يناير 1898 التي ارتكب خلالها مبعوث السلطان القائد بوشتى البغدادي مجازر بشعة، سواء في أجدير، حيث أباد بالخداع والمكر كبار القبيلة وهم يُصَلُّون، أو في منطقة الرواضي (خصوصًا بلدة أَذُوزْ)[7]، ولم يسلم من تنكيل جنوده وبطشهم الشيوخُ والنساء والأطفال، ولا حتى الأضرحة[8]؛ إذ نكّل المخزن بمنهجية وعقاب جماعي وترحيل قسري بسكان منطقة بقيوة[9]، واختار البغدادي أكثر من مئتي رب أسرة من إزمورن، واعتقلهم، حيث ذاقوا معاناة لا تُوصف في السجون. والفظيع في الأمر أن الذين من المفروض هم المستهدفون بـ «التأديب»، وهم بضعة قراصنة من ذائعي الصيت في المنطقة، حين وصلت الحملة، لاذوا بالفرار بعيدًا مع عائلاتهم، وأبحروا بسلام وأمان نحو الجزائر[10]. ويؤرخ الريف لهذه الواقعة الأليمة بعبارة «العام الذي حلّت فيه الكارثة في البقيويين» أو عام الفرقاطة[11]. ويصف الروائي مصطفى الورياغلي بدقة الوضع إبان تلك الفاجعة: «كانت أخبار المأساة تنتقل بسرعة الريح من دوّار إلى دوّار، ومن مدشر إلى مدشر، تعقبها حوافر خيول محلة قائد السلطان. دخان ودم وعويل. وسؤال واحد فوق الشفاه: إلى أين المفر؟ من أفلت من الحملة حيًّا هام على وجهه محتميًا بقمم الجبال، أو بالغابات، أو بزوايا الشرفاء أو بالبحر»[12]. وعاش الريفيون ظروفًا طبيعية واقتصادية قاسية، خصوصًا أن الريف عُرف باقتصاد الكفاف المعتمد على زراعة الحبوب الجافة، خصوصًا الشعير، ما دفعهم إلى الهجرة، وحتى المشاركة بكثافة في الحرب الأهلية في إسبانيا ما بين عامي 1936 و1939، حيث زُجّ بالرجال والشباب والقاصرين ليكونوا حطب النار، وليرمي بهم الجنرال فرانسيسكو فرانكو (1939–1975) في الصفوف الأمامية لحرب لا ناقة لهم فيها ولا جمل.

عانت منطقة الريف مرة أخرى عنفًا أعمى ما بين عامي 1958 و1959، حيث حاصرت قوات كثيرة من الجيش المغربي المنطقة، وارتكبت أبشع الجرائم في حق الريفيين، بما فيها القتل وإحراق الحقول والمزارع ونهب الممتلكات[13]، كما وقعت حالات اغتصاب للنساء، ويُسمى هذا الحدث في الريف بـ «عَامْ إِقَبَارْنْ» (عام الخوذات). وتعود أحداث 1958–1959 في جزء منها إلى التهميش الذي عانته المنطقة الخليفية، خصوصًا الريف الذي دُمج على نحو تعسّفي ومتسرّع، وعلى الطريقة اليعقوبية، في النسيج الوطني، ما أدى إلى تذمر وسخط نخب المنطقة ذات التكوين الإسباني العصري، أو

(7) محمد سعدي، «حراك الريف.. صرخة الاعتراف والإنصاف (2): جراح الماضي الغائرة»، **هسبريس**، 2018/5/18، شوهد في 2020/1/25، في: https://www.hespress.com/orbites/391803.html

(8) تعرّض ضريح الشيخ علي بن حسون في دوار أذوز للسرقة والإتلاف خلال تلك الحملة، كما قُتل جميع الذين فروا من الجنود واحتموا داخله.

(9) لمعلومات مفصلة، ينظر: العربي اللوه، **المنهال في كفاح أبطال الشمال** (تطوان: [د. ن.]، 1982)، ص 93–99.

(10) جرمان عياش، **دراسات في تاريخ المغرب** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1986)، ص 211.

(11) أُنقذ الكثير من الأسر البقيوية من بارجة حربية فرنسية جاءت خصوصًا من طنجة.

(12) مصطفى الورياغلي، **أبواب الفجر** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2018)، ص 83.

(13) يمكن الاستماع لشهادة امرأة ريفية ضحية الأحداث، في: «شاهدة على أحداث الريف»، يوتيوب، 2011/12/17، شوهد في 2020/2/25، في: http://bit.ly/2HWd8T7

ذات التكوين الديني العربي، التي هُمّشت على المستويات كلها. كما أوجد تعامل ممثلي الإدارة المركزية في المنطقة السيئ مع الساكنة احتقانًا اجتماعيًا كبيرًا[14].

وفي الفترة نفسها، عانى أهل الريف سلسلة اغتيالات وخطف ومطاردات واحتجاز وتعذيب، استهدفت، خصوصًا أعضاء حزب الشورى والاستقلال والمتعاطفين معه في الريف، وجيش التحرير الذي انطلقت عملياته العسكرية في منطقة الريف في 2 تشرين الأول/ أكتوبر 1955. ومنذ ذلك الحين، تتعرض المنطقة لعقاب جماعي ممنهج، ساهم في تهميشها وإقصائها اقتصاديًا واجتماعيًا وسياسيًا.

تعزّز هذا المسلسل بأحداث كانون الثاني/ يناير 1984، المعروفة بـ «انتفاضة الخبز» أو «انتفاضة التلاميذ»، حيث نعت الملك الحسن الثاني أهل المنطقة وسكان شمال المملكة عمومًا بـ «الأوباش!»، وَوُوجِهَت الاحتجاجات بعنف مفرط وشديد، ما أدى إلى اعتقالات واسعة وسقوط عدد من القتلى، خصوصًا في مدن الناظور وتطوان والحسيمة، حيث كان عدد القتلى مرتفعًا جدًا[15].

مثّل زلزال الريف المدمر في 24 شباط/ فبراير 2004 فرصة مهمة للتصالح مع المنطقة ودمجها في نسيج الوطن التنموي، حيث انطلقت مشروعات تنموية مهمة، لكن هذا لم يحل دون حدوث استياء واحتجاجات واسعة في مناطق الريف نظرًا إلى سوء تدبير عملية إعمار بعض المناطق المنكوبة، وإلى رهان المخزن على صنع «نخبة سياسية» جديدة في الريف، لم تكن محل رضا أهل الريف.

ومع انطلاقة «حراك 20 فبراير» 2011[16]، استيقظت المنطقة على وقع «الجثث المتفحّمة لخمسة شبان»، واعتقالات واسعة خلال المظاهرات التي عرفتها بني بوعياش، والحسيمة، وبويكدارن، وإمزورن وغيرها، كما عرفت بني بوعياش والمناطق المجاورة لها في عام 2012 احتجاجات اجتماعية عدة، أعقبتها اعتقالات كثيرة. ويأتي مقتل محسن فكري وعماد العتابي وحملات القمع والاعتقال التي يتعرّض لها ناشطو الحراك الشعبي منذ عام 2017، لتضيف صفحة أخرى إلى سردية محنة اضطهاد الريف من الدولة، وكأن الماضي يتكرر من جديد، فتُبعث على نحو أقوى سيكولوجية الغضب والمقاومة من العمق اللاشعوري لأهالي الريف، وكأن قَدَر الريف أن يكون «تاريخًا من الانتفاضات والهجرات والدموع والسجون، تاريخ من الغربة عن الوطن، والغربة في الوطن»[17].

ثمة شعور عام وسط الشباب أن محاكمات الشباب على خلفية حراك الريف أحيَت الجراح والأوجاع

(14) لمزيد من المعلومات والشهادات بشأن أحداث عامي 1958–1959، ينظر: مصطفى أعراب، **الريف: بين القصر، جيش التحرير وحزب الاستقلال** (المحمدية: منشورات اختلاف، 2001)؛ الفيلم الوثائقي، «كسر جدار الصمت»، يوتيوب، إخراج طارق الإدريسي، موجود بثلاث نسخ تحمل ترجمات فرنسية وإنكليزية وإسبانية، 2016/9/20، شوهد في 2020/2/25، في: http://bit.ly/2w0Neem

(15) بحسب الأرقام الرسمية لتقرير هيئة الإنصاف والمصالحة، بلغ عدد القتلى في الناظور 16 شخصًا وفي تطوان 13 وفي الحسيمة ونواحيها 12 شخصًا. ينظر: هيئة الإنصاف والمصالحة، **التقرير الختامي: الكتاب الثاني** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2006)، ص 98–101.

(16) بخصوص «حراك 20 فبراير»، ينظر: **20 فبراير ومآلات التحوّل الديمقراطي في المغرب**، تحرير وتقديم مراد ديّاني (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017).

(17) خالد البكاري، «لعنة عبد الكريم»، **أخبار اليوم**، 2019/4/10.

القديمة والإحساس بالظلم، كما أن الأحكام الجائرة الصادرة ضدّهم هي، قبل كل شيء، محاكمة لتاريخ الريف وانتقام من رموزه، خصوصًا الزعيم محمد عبد الكريم الخطابي، وكأن هذا التاريخ لا يشكل جزءًا من تاريخ المغرب. يقول الشاب «م. أ.» من أَيْثْ مُوسَى وَعْمَا في مدينة إمزورن: «إنهم يحاولون دائمًا طمس ومحاصرة ذاكرتنا وتاريخنا، لكن في كل مرة يفعلون ذلك تزداد قوة اعتزازنا بهذا التاريخ وعزيمتنا على إعادة الاعتبار إليه، بعد الاعتقالات الواسعة، انظر الآن إلى علم الريف [بانْدُو نَرِيفْ] لم تكن إلا القلة هي التي تعرفه، ولم يكن أحدٌ يتجرأ على رسمه، أو في الأحرى على رفعه، لكن الكثير من طاولات المدارس والثانويات اليوم مليئة برسوم هذا العلم، ومهما حاولوا طمس ذلك، فسنحفره في قلوبنا»[18].

ثالثًا: غبن تاريخي ووصم وصراع رمزية الأمكنة

أوضح الشباب الذين التقيناهم قبيل انطلاق المسيرة الكبرى يوم الخميس 18 أيار/ مايو 2017 (ردًا على اتهامات «الانفصال» و«التمويل الخارجي» و«التخريب»)، أنهم لا يحملون أي ضغائن وأحقاد ضدّ أي أحد، لكنهم لا يشعرون بسلام داخلي مع ما يعتبرونه «غبنًا وقهرًا وحصارًا لتاريخهم». يصيح «م. س.»، أحد شباب الحراك في إمزورن: «اذهب إلى أزغار وانظر بأم عينك الحالة المزرية لـ 'فِسينا' [الاسم الذي يطلقه ساكنة الريف على ما بقي من مقر القيادة العامة للجمهورية الريفية وللمقاومة المسلحة ضد المستعمر الإسباني]، أصبحت مجرد خراب، إنهم لا يريدون أن يعترفوا بتاريخنا، ويُمعِنون في احتقار رموزنا التاريخية، حتى لو قبروا الآثار كلها، وأبادوا الرموز كلها، تاريخنا سيبقى وسيعيش، نحن نحمله في دمائنا وأعماق أرواحنا وقلوبنا، ولن يتمكّنوا من خطفه منّا». لسان حال شباب الحراك يقول إنهم لا يريدون أن ينتهي بهم الأمر مثل آبائهم وأجدادهم، يقول «م. أ.»: «لا نريد الوقوف الجماعي للبكاء على الأطلال وتذكّر جروح الماضي مثل ما فعل آباؤنا وأجدادنا، نريد أن نعرف ما حدث؟ ولماذا؟ لماذا هذا العنف كله والقمع الدائمان الشرسان ضدّنا؟ نريد أن نُنهي حالة الاحتقان ونتنفّس وننزع عنا الحزن والغضب الدفين. عليهم أن يعترفوا بما فعلوه، أن يقدموا لنا الاعتذار، وهذا أمر مستحيل، لكن عليهم على الأقل أن يعترفوا، أن يعترفوا بما فعلوه»[19].

وتشكل وقائع أحداث عامي 1958–1959 في نظر معظم شباب الحراك الحدثَ التاريخي المركزي والمرجعي لتمثّلات ذات تاريخية جماعية تحاول بعناد تأكيد «الاستمرارية في الزمن»، عبر إعادة ترميمها وتشكيلها واستحضارها لتكون عابرة من الماضي إلى الحاضر. ويُلاحظ أن معظم الكلمات التعبوية لناشطي الحراك، التي تُلقى في التجمعات الخطابية في الحسيمة أو إمزورن أو تماسينت، كثيرًا ما تستذكر هذه الأحداث أو تُحيل إليها. وتبقى واقعة اغتصاب النساء والفتيات بمنزلة ذاكرة أليمة يحوطها صمت القبور، إنها «منتهى الحدث» و«النكبة الكبرى» في مخيال كثير من شباب الحراك، وهم يفضلون الصمت وعدم الكلام في الأمر، لأنهم غير قادرين على استيعابه أو تحمّله، إنه بمنزلة

(18) م. س.، مقابلة شخصية، مدينة إمزورن، 2017/2/14.

(19) م. أ.، مقابلة شخصية، الحسيمة، 2017/4/15.

جرح غائر ما زال ينزف، بل إن بعضهم، من فرط التهويل، حوّل هذه الواقعة إلى أساطير لا تمت أحيانًا إلى الواقع بصلة. يقول «س. م.» من ناشطي الحراك في إمزورن: «لا نريد الكلام في هذا الموضوع، إنه عارٌ يلاحقنا، يزرع فينا الألم والحقد ضد 'المخزن'، أتعرف أن الكثير من الفتيات والنساء كن يفضلن أن يلقين بأنفسهن في البحر على أن يسلّمن أنفسهن لأصحاب الخوذات الحديدية [الجنود] [أَيْثْ بُوِيْقَبَارَنْ]»[20].

قد يكون هناك مبالغة في ثنايا الروايات التاريخية المحكية التي يجري تناقلها أبًا عن جَدّ، لكن المبالغة تعتبر من الناحية السيكولوجية آليةً من آليات الاستعادة الاجتماعية والسيكولوجية، بلغة فرويد، للمظلومية وذاكرة المحنة التي تنزع نحو التهويل والتأويل والانتقاء عبر التركيز على الأحداث المؤلمة والمؤثرة، وهي صور خاضعة برمّتها لآلية «المُعاد»؛ فأهل الريف صاروا يتناقلون قصص المآسي حتى أصبحت ذاكرة محلية ذاتية، تُعزّزها باستمرار مشاعر الاحتقان والمقاربات القمعية للمخزن. لكن، بلغة فاميك فولكان Vamik Volkan (1932–)، توافق أهل الريف، على المستوى النفسي، على اعتبار أحداث 1958–1959 «صدمةً مختارة» Chosen Trauma، وفي المقابل، اعتُبر ثالوث معركة أنوال (1921) وتجربة الجمهورية الريفية (1921–1926) والأمير الخطابي، تمثّلات نفسية لـ «المجد المختار» Chosen Glory. وتبقى هذه التمثلات النفسية حيّةً عبر الأجيال، وتتحوّل إلى وقود يمنح الهوية الريفية الالتحام والقوة. ومن مفارقات الحراك، بروز تمثّل نفسي لصدمة مختارة جديدة، بدأت تنافس وتزيح بقوة صدمة 1958–1959، وبدأت تلفت الشباب بعد أن كانت شبه مُغيّبة لأسباب عدة، ويتعلق الأمر بالإبادة التي ارتكبها بوشتى البغدادي في حق الريفيين في عام 1898. وليس اعتباطًا أن يختار بعض شباب الحراك، مرات عدة، رفع لافتات كُتبت عليها عبارتا: «أي مصالحة والريف ما زال ينزف»، و«أي مصالحة والريف لم تندمل بعد جروحه»[21].

يعتقد كثيرون من شباب الحراك بوجود عداء وجودي تاريخي أزلي للسلطة المركزية ضدّ أرض الريف وقيمه، وأن خصوصيتهم الهوياتية تجعلهم محلّ وصم و«شيطنة» تصل إلى حدّ التشويه والتحريض على الكراهية والوصم الجماعي، بل الخوف المرضي من الريف Rifobia، هذا ما تُزكّيه النعوت والتُّهم النمطية الجاهزة في حق الريفيين، التي انتعشت خلال الحراك، وأضيفت إليها أوصاف جديدة على مستوى بعض ما يُسمى الجرائد الوطنية، وكذا التعليقات الواردة في المواقع الإلكترونية وشبكات التواصل الاجتماعي: «المتمردون»، و«مساخيط الملك»، و«الأوباش»، و«الانفصاليون»، و«الخونة»، و«المنعزلون»، و«المنغلقون على أنفسهم»، و«غير اجتماعيين»، و«عملاء الخارج»، و«الفتانون»، و«العنصريون»، و«الشوفينيون»، و«تجار المخدرات»، و«المهرّبون»، و«المخرّبون»، و«المندفعون»، و«الخوارج»، و«الشيعة»، و«الخارجون عن الدين»، و«الفوضويون»، و«المتمردون»، و«المحرضون»، و«العنيدون»، و«المتغطرسون»، و«الغادرون»، و«العدميون»، و«الطفيليون» ... إلخ. ووظفت

(20) س. م.، مقابلة شخصية، الحسيمة، 2017/4/14.

(21) محمد سعدي، «حراك الريف.. صرخة الاعتراف والإنصاف (4): مصالحة معطوبة»، **هسبريس**، 2018/5/20، شوهد في 2020/1/30، في: https://www.hespress.com/orbites/392143.html

جمل بأكملها في هذا الإطار من قبيل: «الريفي دِيرُو قَدَّامَك ومَدِيرُوشْ مُورَاك» (ضع الريفي أمامك ولا تضعه خلفك)، «الظْريفْ عَمَّارْ مَ خْرَجْ مَنْ الريف» (الإنسان الوديع والظريف لا يأتي أبدًا من الريف)، «الريفيون شوفنيون يتحدّثون الريفية فيما بينهم»، «الريفيون لا يحبّون الدخلاء»، «عاش الكيف ولا عاش الريف»، وغيرها. من هنا نفهم تحوّل موضوع الريف إلى موضوع للإثارة والتسويق الإعلاميَين، ففي أوج حراك الريف، استجوب الكثير من الجرائد والمواقع الإلكترونية أشخاصًا حول رأيهم، وكيف ينظرون إلى أهل الريف؟ وما الفرق بينهم وبين الآخرين؟ وكأن الأمر يتعلق بكائنات فضائية اكتُشفت أول مرة ونزلت من السماء على أرض المغرب، أو بمخلوقات تعيش في محميات وكانتونات منعزلة، بل عنونت مجلة أكاديمية محترمة أحد أعدادها الذي خُصّص للريف: «ما لا تعرفونه عن أهل الريف»! وكأنها ستُعلن عن اكتشاف عظيم، مع وضع صورة من الحجم الكبير على الغلاف لرجل ضخم يرتدي جلبابًا قصيرًا وذي لحية كثّة، يتزنّر خنجرًا وينظر شزرًا ويغضب في الأفق، وفي خلفية الصورة كالعادة توجد الجبال[22]. وبهذا تجتمع الحتمية الجغرافية والتاريخ الثابت منذ الأزل ليجعلا أهل الريف سجناء صورة نمطية تختزلهم بـ «الجبال ووعورتها» و«مقاومة المستعمر» و«التمرّد على المخزن»[23].

يطرح هذا الموضوع الحساس الكثير من الأسئلة، لكن نعتقد أن الأمر بقدر ما هو مرتبط بسؤال «هل حقًّا يعرف المغاربة إخوانهم الريفيين؟»[24]، فإنه يتجاوزه إلى ما هو أعمق من ذلك، إذ إن استمرارية استراتيجية وضع الريفيين خارج سياقهم الطبيعي ثقافيًا وحضاريًا وتاريخيًا Exotisation هي خطاطة مستبطنة للهيمنة والسيطرة الرمزية للمخزن، وبلغة إدوارد سعيد هي تثبيت للريف في الصورة التي يريدها، أي إنه يحاول، ما دام هو وحده من يمتلك حق الكلام، أن يوجد في المخيال الجمعي للمغاربة الريفَ الذي يريده والمرغوب فيه، وليس الريف كما هو في حقيقته، أو كما يريده أهله.

جاء حراك الريف ليضع تحت المجهر قدرة المغاربة على الاعتراف بالاختلاف وضرورة احترام الخصوصيات الهوياتية والتاريخية لكل مناطق المغرب، إضافة إلى أنه وضع على المحك مدى قدرة الدولة على التجدد للاستجابة الحقيقية لرهانات التعددية الثقافية والجهوية واللغوية، حتى يجد جميع المغاربة حيّزًا تُحتَرم فيه ذواتهم وهوياتهم ولغاتهم ولهجاتهم بعيدًا عن كل تأحيد تعسفي في قالب هوياتي ومرجعية ثقافية واحدة.

تكشف التُّهم الجاهزة والمتهافتة في حق أهل الريف وناشطي الحراك، الغطاءَ عن بعض وسائل الإعلام وبعض الأكاديميين، وبعض من يُحسب على المثقفين الحداثيين، حيث جعلوا الحراك يبدو كأنه محور شر جديد، له أجندات دولية، وفيه «أيادٍ خارجية» تُشجّع على «الفتنة» والانفصال، حتى إن الإنسان العادي سيحتار من الخليط العجيب الذي لا يستقيم مع أي منطق؛ فكيف يمكن أن يكون

(22) ينظر: **مجلة زمان**، العدد 45، تموز/ يوليو 2017.

(23) تناقلت وسائل الإعلام تصريحات لبعض القضاة في محاكمة معتقلي الريف في الدار البيضاء، من قبيل سؤال وجّهه قاضٍ إلى أحد المعتقلين: «هل أنت مغربي؟»، ووصف نائب الوكيل العام للملك المعتقلين بأنهم يحملون «جينات التمرد».

(24) عبد الله المعتزلي، «الريف المُتخيل ... هل حقًّا يعرف المغاربة إخوانهم الريفيين؟»، **ساسة بوست**، 2019/5/15، شوهد في 2020/2/25، في: http://bit.ly/3c9iU1D

هذا الحراك في الوقت نفسه: يخدم أجندة شيعية[25]، ويتلقّى الدعم من «البوليساريو»[26] ومن إرهابيي ما يُسمى «داعش»، ومن تنظيم القاعدة[27] ومن أباطرة المخدرات، وهو ذو نزعة سلفية جهادية، ومخترق من أجهزة صهيونية ضمن مخطط تخريبي للوطن[28].

في هذا السياق، ما يحمل دلالات عميقة هو رفض الشباب الأسماء الرسمية للساحات العمومية، حيث أُطلقت على الساحات العامة الرئيسة كلها التي تعرف تجمعات للاحتجاج، أسماء تُحيل إلى الذاكرة الجمعية أو اللحظات التاريخية الفارقة في الريف، أو الموروث الاجتماعي للناس، وأصبحت لكل ساحة سيرتها التاريخية الخاصة: ساحة الشهداء[29]، وساحة «بَارْكِي نْ تْشِيتَا»[30] وسط مدينة الحسيمة، وساحة ناصر الزفزافي في حي سيدي عابد[31]، وساحة «عبد الكريم الخطابي» قرب ثانوية الباديسي[32]، وساحة «عَدَنْبِي نَسُوقْ»[33] في وسط إمزورن، وساحة الشهيد كمال حساني[34] في بني بوعياش، وساحة الشهيد حدو أقشيش في بلدة تماسينت، وساحة أنوال في بني حذيفة، وساحة الشهيد

(25) أكد عبد الرحيم منار اسليمي، أستاذ العلوم السياسية في جامعة محمد الخامس، أكدال، الرباط «أن الذين صنعوا ناصر الزفزافي هم شيعة مغاربة بالخارج، انتظروا اللحظة المناسبة ليدفعوا به إلى قيادة الحراك»، وأضاف موضحًا: «يمكن العودة لقراءة مضمون خطابه وقراءة حركاته، ستلاحظون أنه يريد تقليد القيادات الشيعية: نصر الله في لبنان والصدر في العراق وعبد المالك الحوثي في اليمن». واتهم اسليمي الزفزافي بأن له «ارتباط بالشيعة المغاربة ببلجيكا الذين يبلغ عددهم ما يزيد عن 25 ألف شخص، المتشبعون بالفكر الإيراني»، معتبرًا أن هذا كله يُدرج ضمن مشروع إيراني بدأ في شمال أفريقيا في تونس وليبيا وغرب الجزائر، والآن يحاولون اختباره شمال المغرب. وأضاف: «لا أحد يختلف مع جماهير الحراك ذي الطبيعة الاجتماعية والاقتصادية، وهم الأغلبية الكبيرة؛ لكن في كل حركة يكون اختراق لأجندة، هذه المرة يبدو أنها شيعية، والمشروع الشيعي لا يسعى إلى الانفصال، وإنما إلى خلق كيان من دون الدولة داخل الدولة». ينظر: «اسليمي: الزفزافي صنيعة شيعة مغاربة الخارج»، **هسبريس**، 2017/5/31، شوهد في 2020/2/25، في: http://bit.ly/2T0wbC9

(26) هذا ما أكدته جريدة **الصباح** اليومية على صفحتها الأولى: «معتقلو الحسيمة تلقوا أموالًا من البوليساريو»، جريدة **الصباح**، 2017/6/5.

(27) نشرت جريدة **الأحداث المغربية** في 2017/5/29، مقالة بعنوان: «شبح داعش يُخيّم على الحسيمة»؛ ونشرت جريدة **الصباح** مقالتين على صفحتها الأولى، وبالخط العريض: الأول في 2017/6/29 بعنوان: «البحث عن أموال داعش بالحسيمة»؛ والثاني في 2017/8/9، بعنوان: «داعش والقاعدة يصطادان في الريف».

(28) ينظر: حوار مع أحمد ويحمان، **الأيام**، 16–22 أيار/ مايو 2019، ص 16–22.

(29) رسميًا تُسمى ساحة محمد السادس، وكانت تسمى عند عموم الناس «الساحة الكبرى» (سَاحَا ثَمَقْرَانْتْ) وساحة المياه (سَاحَا وَامَانْ). ويطلق عليها ساحة الشهداء نسبة إلى الشهداء الخمسة في 20 شباط/ فبراير 2011. ومنذ بداية الحراك كانت هذه الساحة، إلى جانب ساحتي باركي نتشيتا وناصر الزفزافي في سيدي عابد، تحت مراقبة أمنية يومية وحضور ثابت لسيارات الشرطة.

(30) رسميًا تُسمى ساحة حديقة 3 مارس، وأطلق عليها شباب مدينة الحسيمة في أواسط الثمانينيات اسم «باركي ن تشيتا» على الحديقة قبالة كنيسة سان خوسي التي كانت تُسمى في عهد الاستعمار الإسباني «ساحة إسبانيا» Plaza de Espana، في عام 2017، تحوّلت «باركي ن تشيتا» إلى فضاء رمزي يحيل إلى حراك الريف في صيغة المؤنث، حيث عرف الكثير من الاحتجاجات والمسيرات والوقفات النسائية الداعمة لحراك الريف.

(31) بعد اعتقال ناصر الزفزافي، وخلال بداية تنظيم مسيرات ووقفات احتجاجية في سيدي عابد، خلال شهر رمضان 1438هـ/ 2017م، اقترحت مجموعة من شباب الحراك تسمية ساحة سيدي عابد بساحة ناصر الزفزافي.

(32) لم تكن هذه الساحة العمومية موجودة إلى عهد قريب، وغالبية الشباب تسميها «باركي ن لفلاحة»، أما الأولتراس فيسمونها «ساحة ريف بويز».

(33) تُسمى رسميًا ساحة المسيرة الخضراء. كما هناك من يسميها «الساحة الجديدة».

(34) هي الساحة الرئيسة وسط بني بوعياش، وتسمى رسميًا ساحة محمد السادس، أو الساحة الجديدة.

الشيخ أعمار التمسماني في بودينار (يعتبره التمسمانيون قائدًا لمعركة أَدْهَارْ أُوبَرَانْ ضدّ الاستعمار الإسباني)، وساحة محمد عبد الكريم الخطابي في بلدة بن طيب قرب البلدية.

يختزن الأمر معانيَ تاريخية وسوسيو-سيكولوجية دالّة، فهو شكل من أشكال المقاومة بالحيلة[35]، وعودة الشباب القوية إلى الميادين من أجل إعادة الامتلاك الرمزي للتاريخ والهوية الذاتية عبر الفضاءات العامة، واستعادة الساحات بعد عدم تلمّسهم تغييرًا حقيقيًا لأوضاعهم، يُعبّر عن صراع عنيف على مستوى المعجم اللغوي بين التاريخ الرسمي المركزي والتاريخ المحلّي المحاصر والمقموع[36].

إن قوة الشارع وفيض الأجساد المتحركة بتجانس وتناسق في المسيرات، جعلا الحراك يُبدع في فن احتلال الأماكن العامة وتكتيكاتها، وتحوّلت ساحة الشهداء، وبعدها ساحة ناصر الزفزافي، إلى فضاءات عامة، تمثّل في لحظات الاحتجاجات والمسيرات جسدًا مجتمعيًا متكتّلًا، تلاشت فيه الاختلافات بين الذكر والأنثى، الشباب والشيوخ، وذابت فيه الأيديولوجيات المختلفة كلها. الأصوات، والإيماءات، والصرخات، والهتافات، والهياج، والحركات، حررت الأجساد من السكون والملل. وبفضل التحام بلاغة المكان ببلاغة الجسد وبرمزية التاريخ، نجح الحراكيون في بناء كوريغرافيا مبدعة ونسق بصري جذّاب وممتع لمدينة الحسيمة.

رابعًا: الماضي المستعصي عن الدفن

يُصرّ أهل الريف، جيلاً بعد جيل، على واجب حفظ الذاكرة من النسيان والطمس، وتكاد هذه الذاكرة الموشومة بتمثلات الظلم والقمع والعنف اللامبرر والزائد على حدّه من الدولة، أن تكون موحّدة بين جميع الريفيين وعابرةً جغرافية الأمكنة والأزمنة كلها. لذا، كثيرون من أهل الريف يحرصون أشد الحرص على ما يعتبرونه واجب الوفاء للأجداد من خلال تلقين سرديات الذاكرة الجمعية الكبرى وصدماتها العنيفة ونقلها إلى أبنائهم، وذلك في إطار فعل التذكر تحت شعار «تذكروا» Souvenez-vous، خصوصًا حين يكون تاريخهم محاصرًا، أو حين يتعرّضون للقمع والتهديد به. نسيان الآلام وتضحيات الأجداد هو موت معنوي للإنسان الريفي، وهذا ما يُعبّر عنه الريفيون بعبارة يرددها جميع شباب الحراك بعفوية كبرى: «لن ننسى أبدًا» (عَمّاسْ أَنْ تُو)، أو «والله لن ننسى» و(واللهْ إِمَا نَتُو). وقد أثبت حراك الريف إلى حدٍ بعيد أن أهل الريف نجحوا في امتحان مقاومة النسيان واستراتيجيات الدولة لسلب ذاكرتهم الجمعية. وتأبى ذاكرة الريف الجمعية أن يطويها النسيان، وبعد أن كانت تقاوم خفية وبالحيلة أحيانًا، صارت اليوم تقاوم علنًا ضد محاولات طمس الهوية التاريخية الجمعية كلها. وتؤثث السرديات الذاكراتية المحلية المثقلة بالوجع والألم الذاتي المخزون النفسي والمخيال الجمعي لشباب الحراك، وهي برموزها وطقوسها واستراتيجياتها الخاصة لمقاومة السرديات الوطنية الاحتوائية

(35) جيمس سكوت، **المقاومة بالحيلة: كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم**، ترجمة إبراهيم العريس ومخايل خوري (بيروت: دار الساقي، 1995).

(36) محمد سعدي، «'حراك الريف' (5): أَيْتْ بُويْقَبارْنْ .. غبن تاريخي وجروح الماضي»، **هسبريس**، 2018/5/20، شوهد في 2020/1/30، في: https://bit.ly/2YA0cMd

المفروضة، تحوّل استدعاء الماضي المشترك إلى منبع لهوية متعالية تُعبّر عن كينونة الاعتزاز والفخر بالذات الجماعية، وعن امتلاك جمعي للذاكرة. وهذا ما عبّر عنه الصحافي نور الدين مفتاح على نحو ذكي: «خصوصية الريف أن الذين يتحركون فوق الأرض لهم علاقة لاشعورية بالراقدين تحت التراب، هناك نوع من الشموخ التاريخي المنكسر»[37].

لكن، لماذا هناك استغراق وانغماس مفرطان في استدعاء الماضي؟ ذاكرة الريف ذاكرة شعورية غير مشبعة وساخطة، فهي بلا أماكن للذاكرة[38]، أي بلا معالم مادية للتذكر (المتاحف، والآثار، والمعمار، وطقوس رمزية احتفالية أو تأبينية أو حزينة، وأيام ومناسبات تذكرية، والنصب التذكارية، والتماثيل، وأعمال فنية، والمناهج المدرسية ... إلخ)، وهذا راجع في جزء منه إلى القمع المسلّط عليها الذي يجعلها ذاكرةً محصورة Mémoire refoulée غير قادرة على التعبير عن مشاعرها الدفينة، سواء الحزينة أم الاحتفالية في الفضاء العام. وكلما كانت هناك عودة إلى المكبوت Le retour du refoulé، تكون استعادة مثالية للذاكرة وشحنها عبر استراتيجية التعالي La sublimation، فيجري الاعتزاز بالذات الجماعية وتمجيد التاريخ البطولي والتفاخر بالتمايز التاريخي والتفرد الهوياتي، ويصل الأمر إلى حدٍ يتجاوز افتخار الانتماء والخصوصية «أنا ريفي وأفتخر»، وشعارات: «عاش الريف» و«أنا ريفي والكل يعرفني»، و«نحن ريفيون» (نَشِنْ ذِ إِرِيفِيَانْ)، و«الريف لنا» (آرِيفْ نَّغْ)، ليتحول لدى بعض الشباب (خصوصًا صغار السن)، ومن دون وعي منهم، إلى نوع من الطهرانية الإقصائية والقومية الشعبوية، بل العنصرية العرقية أحيانًا (انتشر بحدة في مواقع الفيسبوك والكتابة على الطاولات الدراسية وعلى الجدران خطاب «نحن» و«هم»، وتعابير: «الذات الريفية» و«الروح الريفية»، و«الشعب الريفي العظيم»، و«الريفي الأصيل والقح» (آرِيفي ذَ حُوري)، و«الريفي النقي» (آرِيفِي بُورُو)، (الدماء الريفية النقية)، و«الريف للريفيين» (آرِيفْ إِ رِيفَيَانْ)، و«جيناتنا ليست كجيناتهم» (الجِينَاتْ نَغْ أُوجِي أَمْ الجِينَاتْ نْسَنْ»، «إِغَابِيَانْ»، «عْرِيبُوشْ»، «عْرِبَانْ»)، حيث يعتبرون أنفسهم «مختلفين جذريًا عن الآخرين».

يلاحظ أنه كلما كان هناك إصرارٌ من المخزن في نهج سياسة الإنكار والنفي الذاكراتي الممنهج Démémorisation لكل ما يضايق التاريخ الرسمي ويزعجه، فإن عناد الريفيين يقوى أكثر في إعادة بناء ذاكرتهم Rémémorisation وإعادة امتلاك Réappropriation الذكريات والتواريخ المرغوب فيها أو الصادمة لهم. وأمام حصار هذه الذاكرة وكردّة فعل ذاكراتي - هوياتي على تهميش سياسة التذكر الرسمية لها، كان لجوء الشباب إلى توظيف قوة وجاذبية ذخيرة الموارد الرمزية التاريخية ذات العمق المحلي عبر استدعاء علم الجمهورية الريفية وعلم تمازغا، خصوصًا صور عبد الكريم الخطابي

(37) نور الدين مفتاح، «المملكة في خطر»، **الأيام 24**، 2017/6/15، شوهد في 2020/2/25، في: http://bit.ly/2wIZO27

(38) يعود مفهوم أماكن الذاكرة إلى المؤرخ الفرنسي بيير نورا الذي اعتبرها المقابل المادي والحسي للذاكرة الجمعية التي ما عادت موجودة، وتكون لها أبعاد مادية ورمزية ووظيفية، تتمثل في الآثار، والتماثيل، والمقابر، والأرشيف، والأعمال الفنية، وأيام تذكرية، وطقوس رمزية، ومناسبات إحياء الذكرى ... إلخ، ينظر:

Pierre Nora, *Les lieux de mémoire* (Paris: Gallimard, 1997).

ومقولاته[39]. يقول رشيد شريت، الباحث في التاريخ السياسي المعاصر للمغرب: «كان من الطبيعي أن يطفو إلى السطح كل التراث الخطابي في الحراك الريفي، والذي لم يكن بالتراث المنسي في الذاكرة والمخيال الريفيين بقدر ما كان في حالة كمون لم تتح له فرصة الظهور والتعبير عن ذاته»[40]. ولوحظ خلال الحراك، خصوصًا بعد الاعتقالات في حق الحراكيين، تشبث قوي واستعمال مكثف لتعبير «مولاي مُوحَنْدْ»[41] (اللقب الذي يُطلقه أهل الريف على الأمير محمد عبد الكريم الخطابي) بين شباب الريف. وأكثر من هذا، عادت بقوة إلى الذاكرة الريفية رمزية أيقونة الشريف محمد أمزيان، مؤسس المقاومة المسلّحة في الريف ضد الإسبان، وكانت صورته حاضرة في أربعينية محسن فكري إلى جانب صورة الأمير الخطابي ومحمد الحاج سلام أمزيان قائد أحداث 1958–1959.

يثبت حراك الريف، مع امتداداته المختلفة، أن أهل الريف لم ينجحوا في مقاومة النسيان فحسب، بل حوّلوا ذاكرتهم إلى إحدى أدوات المقاومة، وأثبت الحراك الشعبي ذاته، بلغة موريس هالبواك، أن الذاكرة الجمعية في الريف لم تُعِد إحياء الماضي وبعثه، بل أعادت بناءه وتشكيله في زمن الحاضر، والتذكر هو عملية إعادة بناء الماضي بمساعدة الحاضر. لكن داخل ذاكرة الريف يطغى نداء الأصل و«الأمس الأزلي» وخطاب «كُنَّا»، وما زال ثقل الماضي يُطارد ويستحوذ على نحو مفرط على حاضر عدد كبير من شباب الحراك، ولا يوجد إلّا انجذاب خافت لنداء المصير والمستقبل «ماذا نريد أن نكون؟» الذي يطرح أسئلة مُقلقة ومزعجة بشأن المصير والهوية في أفق استشراف المستقبل. و«الذاكرة التاريخية، عندما تتحوّل إلى ذكرى نمطية مُحنّطة على حساب السجل الذاكراتي الحافل والتركة التاريخية العريقة للريف، تتحوّل إلى وزر يُثقل كاهل حامله»[42].

حراك الريف فرصة سانحة لطرح نقاشات عامة صريحة لمكاشفة الذات ومواجهتها بما تُخفيه من تناقضات، وبالتخوفات التي تعتريها لاستكشاف قدرتها على بناء المستقبل، وفي اعتقادنا، بحسب الفيلسوف الفرنسي تزفتان تودوروف Tzvetan Todorov (1939–2017)، أننا في حاجة مُلحّة إلى «استخراج قيمة مثالية من الذكريات الصادمة المؤلمة، وهذا لا يتم بحق إلّا عن طريق تحويل الذاكرة إلى مشروع، وإن كانت الصدمة تُحيلنا إلى الماضي من أجل الذاكرة، فإن القيمة المثالية توجّهنا نحو المستقبل»[43]. وعدم بقاء أهل الريف سجناء لـ «ذاكرة هوياتية مكلومة»، تتحكم في كيانهم وفي مستقبلهم، يتطلّب منهم قبل الآخرين، مجهودًا كبيرًا عبر منح معنى إيجابي وغاية مثالية لمآسيهم،

(39) زهير سوكاح، «الحركة الاحتجاجية والذاكرة الجمعية: حراك الحسيمة المغربية نموذجًا»، **إضافات: المجلة العربية لعلم الاجتماع**، العددان 43–44 (صيف–خريف 2018)، ص 100.

(40) شريت، ص 99.

(41) بشأن مدلول هذا اللقب، ينظر: علي الإدريسي، **عبد الكريم الخطابي: التاريخ المحاصر**، مج 3 (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2007)، ص 60.

(42) الحسن أسويق، «الذاكرة التاريخية بالريف ... حتى لا تتحول الذاكرة إلى وزر»، **أنوال نت**، 2017/5/10، شوهد في 2020/2/25، في: http://bit.ly/2vnta5M

(43) بول ريكور، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009)، ص 144.

ما سيجعلهم في نهاية المطاف يتجاوزون نفسية الضحية. وأيًّا كان الأمر، نجح حراك الريف في إفراز ذاكرة نموذجية تستنير بالماضي لتمنح الشجاعة لأهلها من أجل مواجهة حالات الجور والإهانة والقمع في الحاضر[44].

تشتغل الذاكرة الجمعية في الريف باستمرار، وتتحول إلى مصدر تطهير وتفريغ نفسي وجسدي غير مكتمل وغير مُشبَع، وتُوظف على نحو فاعل في بناء هوية تعبوية متماسكة، تلتحم عفويًا مع قضايا الزمن الراهن، والصلة حميمية بين هذه الذاكرة ولحظات إنتاجها ومعاودة إنتاجها واستحضارها. ونجادل بأن المشكلة، كونها ذاكرةً مجروحةً بقوة، يصعب أن تلتئم جراحها بسرعة وأن تعلن العزاء والحداد، بيْد أنها أيضًا ذاكرة قائمة على تفسير ذاتي لمجموعة من الأحداث التاريخية التي عرفتها المنطقة، لهذا، يميل أهل الريف إلى تسييج مخيالهم التاريخي الرمزي والانغلاق على مآسيهم الخاصة. ويبدو أن تاريخ الريف والذاكرة الناتجة منه، يفسران التلاحم والتعبئة الاحتجاجية في بيئة اجتماعية تجعل من انجراح الذات الجمعية أداةً وجدانية ومعرفية لتجاوز معوّقات الفعل الجمعي، فالتاريخ يشتغل هنا بوصفه مسودة كامنة للالتحام الاجتماعي في أوقات الشدّة[45].

إن واقعة طحن محسن فكري ليست إلا القطرة التي أفاضت الكأس، فثمة تراكمات اجتماعية وتاريخية عدة، وثمة ذاكرة جمعية متعاضدة، وقد ساهم هذا كله في انفجار المكبوت التاريخي في وجه المخزن. يشير «ل. م.»: «المخزن حتى لو خلطته ومزجته بأحسن عسل، حَرٌّ لا يمكن استساغته، عقدة الريف مع المخزن كامنة في التاريخ»[46]. ويضيف «ن. أ.»: «حتى لو جاؤوا بمصانع وفرص شغل، وحتى لو حوّلوا الريف إلى مُونَاكُو، لن يحل المشكل، على المخزن أن يبدأ بالمصالحة مع تاريخ الريف وردّ الاعتبار المعنوي إلى أهله، آنذاك ستُحلّ بسهولة المشكلات الأخرى كلها»[47].

لعل الحضور البارز لأيقونة الزعيم التاريخي للريف والمغرب، محمد عبد الكريم الخطابي، ولعلم الريف «بَانْدُو نَارِيفْ» في قلب المسيرات الحراكية، وترداد الكثير من مقولاته في الشعارات المرفوعة خلال الحراك، مؤشرات واضحة على ما يعتبره الشباب «وفاءَ الأحفاد لروح الأجداد»، خصوصًا الزعيم محمد عبد الكريم الخطابي، الرمز الحيّ الذي يسكن قلوب الريفيين وذاكرتهم: «روح الأمير الخطابي ما زالت تحمينا من حركة المخزن وقمعه، إنه الجدار الذي نحتمي به، كلّما أحسسنا بالظلم نستنجد به

(44) يميز تزفتان تودوروف بين «الذاكرة الحرفية»، أي الخطية أو الحدثية Mémoire littérale، أي الملتصقة بالأحداث، وتستدعي جروح الماضي فحسب، و«الذاكرة النموذجية» Mémoire exemplaire التي لا تهتم بالأحداث المأساوية في الماضي كميًا، بل تبحث عن استشراف المستقبل من خلال إضفاء المعاني والغايات عليها، عبر جعلها في خدمة العدالة ومكافحة العنف والظلم والتسلّط والقهر في الحاضر. ينظر:

Todorov Tzvetan, «La mémoire et ses abus,» *Esprit*, no. 193 (Juillet 1993), pp. 34–44.

(45) بن أحمد حوكا، «فنومنولوجيا أولية حول احتجاجات الريف»، في ملف خاص بعنوان: «حراك الريف تحت مجهر العلوم الاجتماعية»، **جريدة المساء**، 24–2017/6/27، ص 13.

(46) ل. م. مقابلة شخصية، وجدة، 2017/3/23.

(47) ن. أ.، مقابلة شخصية، إمزورن، 2017/2/14.

ونرفع صوره ونستلهم أفكاره، ذلك يمنحنا القوة ويجعلنا نغيظ المخزن ونُهَيِّجه»[48]، هكذا علّق أحد شباب الحراك على حضور صور الخطابي في مسيرات الحراك.

من خلال شهادات كثير من شباب الحراك بشأن الدولة والتاريخ والذاكرة، يتضح أنهم يعيشون اختناقًا وقلقًا ذاكراتيًا Un mal–être mémoriel، وهم يستمدون من الحزن وعدم تحقق وتجاوز الحداد القوة والقدرة على الغضب الجماعي، لذا نجدهم يستعيدون الصدمات التاريخية الكبرى في الريف بتوتر وتواتر، وهم أيضًا مقتنعون بعدم تحقق أي مصالحة تاريخية حقيقية مع الريف، وما زال وعيهم الجمعي يُشبّه المخزن بالأفعى التي لا يؤمن شرّها ولا يمكن الوثوق بها، وبكونه السبب الرئيس في الحزن الجماعي غير المحرر الذي يعم الريف، يرفع الشباب شعار: «نحن كلنا حزينون، فالمخزن يقتلنا، نحن كلنا غاضبون لأن المخزن تعسّف علينا». وتكون النتيجة هي علاقة نفور واستبعاد، حيث يُردّدون شعار «الريف لنا كلنا، والمخزن ارحل عنّا».

لا يعني هذا النفور واستحضار التاريخ المحلي في مواجهة التاريخ المركزي، في العمق، الرغبة في الانفصال، كما رُوّج له من بعض وسائل الإعلام، فغالبية الشباب الذين التقيناهم تؤمن بقيمة الوطن، ومقتنعة قناعة راسخة بقيم العيش المشترك، لكن شباب الحراك لا يُخفون، دائمًا، إحساسهم بالسخط والغضب، إنهم ميالون، مثل أجدادهم، في رؤيتهم السلطة المركزية، إلى الاستقلال والأناركية، أي إلى التنظيم الذاتي الجماعي والتحكم في شؤونهم وقراراتهم بأنفسهم، ولا يحبون أن يمثلهم أحد، أو يمارس عليهم أي نوع من الزعامة أو الوساطة أو الوصاية. يشير «ع. س.»، أحد مثقفي الحراك، على نحو مُعبّر ومثير في نقاش جماعي تلقائي بين الشباب في مدخل أحد الأحياء الشعبية: «نريد مؤسسات نابعة منّا، نريد أن نمتلك القرارات ونتحكّم فيها، القرارات في بلادنا تقتل أكثر من أي شيء، تقتل أرواحنا بشكل بطيء، ونحن أصبحنا أشباه 'الزومبي'، القرارات كلها التي تهم حياتنا ومصيرنا لا نمتلكها. انظر إلى قرار التقسيم الجهوي، كان كارثة بالنسبة إلينا، انظر إلى التعليم، معظم الشباب في الحي ما عاد متمدرسًا، ولا يجيد القراءة والكتابة بأي لغة، وليس له أي تكوين، لا نعرف غير العيش مع الهواتف الذكية وفيسبوك. لكن، على الرغم من هذا كله، فإننا نحب الحياة والحرية، على الرغم من افتقادنا أيضًا أبسط شروط الحياة الكريمة»[49].

في المقابل، لاحظنا عن قرب أن لدى بعض شباب الحراك إدمانًا مفرطًا على خطاب المظلومية التاريخية والاستغراق في البكائيات والحديث عن الإقصاء والتهميش والقمع، وعن «الماضي الغابر المليء بالأمجاد والبطولات»، ويُستخدم ذلك لتحريك المواجع ومشاعر الغضب، ولبناء هوية تعبوية متماسكة تشد الحاضر نحو ذاكرة الماضي، وتستدعي الماضي في الحاضر لترسيخ استمرارية نوع من شبه القدرية والحتمية التاريخية للانكسارات والنكبات المتتالية. إنها ذاكرة مثقلة برمزية الموت والدفن والمآسي المتتالية، لهذا ليس غريبًا أن يستمع بعض الشباب وهم يرددون بنبرة حزينة وغاضبة أحيانًا: «نحن لسنا

(48) س. ح.، مقابلة شخصية، إمزورن، 2017/2/15.

(49) ع. س.، مقابلة شخصية، الحسيمة، 2017/4/12.

بأحياء ولا بأموات» (نَشِنْ أُونَدَا أُو نَمُوثْ)، أو عبارة «لقد دَفَنْتُمُونَا ونحن أحياء» (ثَنْثُومَانَغْ أَمَانْ نَدَّا). ويلاحظ «ما يشبه تثبيتًا نفسيًا لمفهوم معيّن للتاريخ، حيث يعطي الانطباع بأنه توقف عن النمو وبقي مرتبطًا بتكرار دائري لا يفتأ يبتعد عن الصدمة حتى يرجع إليها بعد حين»[50]. هذا من شأنه تكريس السقوط في سيكولوجية الضحية La victimisation، وفي سلبية قاتمة لا أفق لها، حيث تتولّد لديهم نظرة استعلائية واستعادة مثالية للتاريخ، تجعلهم يعتقدون بالتفرد والتمايز من باقي مناطق المغرب ثقافيًا وتاريخيًا وحتى عرقيًا، ويتحوّلون بسهولة بين تقمّص أدوار الضحية وأدوار البطل في الوقت نفسه.

بالفعل، قلة من الشباب ينهشها الغيظ والتذمر وتندفع بانفعال وعنف إزاء كل ما يُشتمّ فيه رائحة «المخزن»، فتعتبر أنه السبب في المآسي كلها التي حلّت بالريف، وحلّت بشبابه، ويتكرّس لدى هؤلاء الشباب شعور بالتهرب من المسؤولية وإزاحتها عن النفس، ويجدون في استدعاء الماضي متنفسًا لهم وعزاءً أمام انسداد الآفاق أمامهم، إنهم سجناء ذاكرة لا ترغب في أن تُطلِق سراحهم، ولا أن ينفكّوا من أعبائها.

من سخرية الأقدار أن وثيقة الملف المطلبي لحراك الريف التي نشرتها لجنة الإعلام والتواصل في 14 كانون الثاني/ يناير 2017، ركّزت على المطالب الحقوقية والاجتماعية والاقتصادية، ولا تحتوي على أي حمولة هوياتية وتاريخية، ولا تُحيل إلى المخزون الرمزي التاريخي للمنطقة إلا حين تطالب بإلغاء ظهير العسكرة وبالشروع في إتمام أشغال متحف الريف وترميم المآثر التاريخية كلها لمنطقة الريف. ويبدو أن ناشطي الحراك الذين أشرفوا على صوغ وثيقة المطالب، وبحسّ براغماتي واضح، تعمّدوا الاكتفاء بما هو حقوقي وعدم استحضار الخصوصية التاريخية والهوياتية والثقافية واللغوية للمنطقة، وذلك توخّيًا لرفع منسوب التواصل مع الحراك عبر الوطن، وكذا مخافة إلصاق تهمة الانفصال بالمنطقة[51]. كما تجنّبوا إدراج الملفات التاريخية والسياسية الحساسة (المصالحة التاريخية، وملف الغازات السامة، والتقسيم الجهوي ... إلخ) ضمن الوثيقة المطلبية، وهذا بهدف منح الملف المطلبي مشروعية وصدقية أكبر، حيث يكون واقعيًا في حدود الممكن، وقابلاً للتنفيذ، ويتضمن مطالب بسيطة بشأن رفع التهميش عن المنطقة وضمان أساسيات العيش الكريم لأي مواطن ليس في الريف وحده، بل في المغرب كلّه. يوضح «إ. ب.» أحد المشاركين في صوغ الوثيقة المطلبية: «كان هناك نقاش غني حول الوثيقة في مختلف مناطق إقليم الحسيمة، لقد خضعت مرات عدة للتنقيح والتعديل، تعمّدنا أن لا نرفع سقف المطالب، وأن نتجنّب كل ما له علاقة بالتاريخ والمصالحة والانتهاكات الجسيمة في حق الريف، واكتفينا بالمطالب العامة الرئيسة والبسيطة، حيث كنّا نتعرض لاستنزاف وهجمة شرسة من جميع الجهات، ارتأينا أن نترك الوثيقة، عن قصد، مجرد مسودة مفتوحة قابلة للنقاش والتنقيح. كنا نتوخّى أن يُساهم مثقفو الريف في تنقيحها وإثرائها، لكنهم لم يتجاوبوا معنا[52]».

(50) بن أحمد حوكا وحسن دنان ومحمد النضر، «احتجاجات الريف المغربي: من الديموغرافيا السياسية إلى فنومنولوجيا الذاكرة»، مجلة **المستقبل العربي**، العدد 467 (كانون الثاني/ يناير 2018)، ص 86.

(51) يحيى اليحياوي، «عن حراك الريف بالمغرب»، الجزيرة نت، 2017/5/26، شوهد في 2020/2/25، في: http://bit.ly/380wLUD

(52) أ. ب.، مقابلة شخصية، الحسيمة، 2017/4/16.

خامسًا: المصالحة التاريخية المعطوبة

ترافق العنف المادي ضد الريف مع عنف رمزي من خلال وصم الريفيين بنعوت قدحية وإخضاع المنطقة لترهيب نفسي وعقاب جماعي، وتعمّقت بذلك الهوّة بين مناطق الريف والمركز. وتتحالف مخلفات الإرث التاريخي الثقيل وحصار الجغرافيا وقهر السياسة والتهميش الاقتصادي لتأجيج مشاعر القهر النفسي والإحساس بالظلم، ما أوجد ويوجد شرخًا واسعًا من «عدم الثقة» و«سوء الفهم» بين الدولة وأهل الريف. مستوى ثقة شباب الريف بالدولة ضعيف جدًا، حيث تتجسّد لهم في «العسكرة» و«الحكرة» والقمع والاعتقال، وعلى الرغم من التطورات كلها التي عرفها تاريخ النظام السياسي في المغرب، فإن من الصعب إقناعهم بذلك، فهم يؤمنون بمنطق «أن كل شيء يتغير كي لا يتغير أي شيء». كان لافتًا أن كثيرين من شباب الحراك يستذكرون بقوة المقولة الشهيرة في منطقة الحسيمة لحكيم الريف، عبد النبي (عَدَّنْبِي نَسُوقْ) (كان يطوف بأسواق إمزورن، وبني بوعياش والحسيمة): «المنجل هو المنجل عينه وإن استُبدل مِقبضه» (أَمْجَارْ يَقِمْ ذَمْجَارْ، بَدْرَنَاسْ فُوسْ وَاهَا). ولم يفلح عامل الزمن، ولا مبادرة محاولة رأب الصدع للملك محمد السادس مع المنطقة وزيارتها في أول عهده في عام 2000، ولا مسلسل المصالحة والإنصاف في التخفيف من الشحنة الشعورية الطاردة للسلطة المركزية بتاريخها ورموزها. كما أن وصفات هيئة الإنصاف والمصالحة لم تنجح بدورها في معالجة الجروح الغائرة، وكان قدر جلسة الاستماع العمومية التي نظّمتها الهيئة في الحسيمة في 3 أيار/ مايو 2005 أن تكون الوحيدة في العالم التي تقام في الليل الحالك والناس نيام، ما يؤكد عسر ملف المصالحة التاريخية مع الريف وحساسيته، وانعقاد الجلسة في حد ذاته يمكن اعتباره إنجازًا تاريخيًا مهمًا لبداية طريق المصالحة مع الريف. وجاء تقرير الهيئة في عام 2005 ليُسَلّم بعجزه عن الاقتراب من الأسئلة والملفات الحارقة للريف، وليؤكد فشله في إرساء المصالحة التاريخية مع الريف. وكان الريف الغائب الأكبر في التقرير، على الرغم من أنه كان إحدى المناطق الأكثر عرضة للانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، ولم يُخصّص تقرير الهيئة الختامي لمسألة إعادة الاعتبار المعنوي إلى محمد عبد الكريم الخطابي، في أي حيّز يذكر، ولم يُذكر اسمه إلّا عرضيًا أربع مرات في التقرير. وبخصوص أحداث عامي 1958-1959، اكتفت الهيئة بالإقرار بفشلها في «بلوغ نتائج متقدمة بصددها»[53]، ولم تقدم أي معطيات بشأن دوافع العنف غير المتناسب والقتل غير المُبرَّر في حق الريفيين في عام 1984، الذي لم يسلم منه حتى الأطفال والأشخاص الذين لم يشاركوا بتاتًا في المظاهرات[54].

حتى توصيات الهيئة بخصوص الريف وجبر الضرر الجماعي (إنجاز دراسات أكاديمية بشأن أحداث 1958-1959، وإعادة الاعتبار المعنوي إلى محمد عبد الكريم الخطابي، وإنشاء متحف الريف، وتأسيس مركز أبحاث محمد عبد الكريم الخطابي، وإعادة كتابة تاريخ المنطقة، وإنشاء مؤسسة جامعية ... إلخ) لم ترَ النور إلى اليوم. وربما مؤشر عدم الاقتناع بالمصالحة لدى أهل الريف، هو أن مدينة الحسيمة سجّلت على المستوى الوطني أقل نسبة من طلبات التعويض التي تقدم بها الضحايا أو ذووهم أمام الهيئة

(53) هيئة الإنصاف والمصالحة، **التقرير الختامي: الكتاب الثالث** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2006)، ص 108.

(54) هيئة الإنصاف والمصالحة، **التقرير الختامي: الكتاب الثاني**، ص 99، 103.

بخصوص الانتهاكات الجسيمة[55]. ولم تنجز الدولة إلى اليوم أي مشروع حقيقي يرتبط بحفظ الذاكرة في إطار معالجة ماضي الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان في المنطقة، بل اكتفت في إطار برنامج جبر الضرر الجماعي بمشروعات أثارت سخرية ساكنة الريف، لأنها همّت في جزء منها لتكوين الفعاليات المدنية وإنشاء تعاونيات وإنجاز مسرحيات وغرس الزهور وإنتاج الزرابي وتسويقها[56].

في الاتجاه نفسه، كان تأسيس المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب في عام 2005 أحد مخرجات توصيات هيئة الإنصاف والمصالحة الخاصة بإعادة كتابة تاريخ المغرب على نحو موضوعي منصف، وافتتح المعهد عمله بمؤلف ساهمت فيه نخبة من المؤرخين والباحثين، بعنوان **تاريخ المغرب: تركيب وتحيين**[57]، قُدّم باعتباره جزءًا من إعادة كتابة «التاريخ الرسمي»، لم يُنصف ولم يُساهم في المصالحة مع تاريخ الريف، وأصرّ على انتزاع لقب الأمير عند ذكره الأمير الخطابي، حيث في المرات الست التي ورد اسمه فيها في الكتاب، يُقدّم باسمه محمد عبد الكريم الخطابي من دون إضافة لقب الأمير، علمًا أنه اللقب التاريخي الذي عُرف به داخليًا وخارجيًا. كما فضّل المشرفون على الكتاب عدم ذكر الكيان الريفي باسمه، سواء الإمارة الريفية أم الحكومة الريفية أم الجمهورية الريفية، والمرة الوحيدة التي ذكرت فيها تسمية «الجمهورية الريفية» كانت حينما يجري الحديث عن هزيمة الريف، وورد ذكرها بلفظ السحق: «'سحق' جمهورية الريف»[58]. واهتدى واضعو الكتاب إلى عبارة مخففة للتخلص من ثقل عبارات: «جمهورية الريف» أو «حكومة الريف» أو «إمارة الريف»، وهي استعمال عبارة «إدارة ممركزة».

حين تشاء الأقدار كشف بعض الحقائق، يكون التعتيم و«تهريب الحقيقة» سيّدَي الموقف، ولعل هذا ما حدث في عام 2008 مع «اكتشاف» عمّال بناء، خلال قيامهم بعمليات حفر، بقايا ست عشرة رفات في ثكنة الوقاية المدنية في مدينة الناظور، تعود إلى ضحايا الخميس الأسود الدموي في 19 كانون الثاني/ يناير 1984؛ إذ على الرغم من مراسيم إعادة دفن الضحايا، ما زالت المقابر الخمس المجهولة الهوية شاهدةً على أن طريق المصالحة مع الريف طويلة وشائكة، ومراحل الكشف عن الحقيقة لم تستكمل بعد، بل ما زالت في بداياتها. ويبدو أن عمل هيئة الإنصاف والمصالحة في الريف كان مناقضًا لروح العدالة الانتقالية، وهي محاولة متخبطة وغير مدروسة العواقب للتصفية والتخلص على نحو نهائي وفي أسرع وقت ممكن وبأقل التكاليف من ملفات مزعجة وأليمة وحارقة وذات ثقل تاريخي وازن. ومن العبث والمؤسف أن ذاكرة ساكنة المنطقة مضطرة إلى أن تتعايش مُكرهةً مع فراغات وحقائق مبعثرة لا تشفي الجراح والأوجاع، ويتأجل بذلك إعلان إنهاء الحداد، ولن يتم الدفن، ولن تكون هناك تعازٍ حتى إشعار آخر، يطرح فيه من جديد وبشجاعة سؤال كشف الحقيقة: ماذا حدث؟ وكيف؟ ولماذا؟

---

(55) المرجع نفسه، ص 105.

(56) لمزيد من المعلومات، ينظر: سليمان المسعودي، «توصيات هيئة الإنصاف والمصالحة: مسار التنفيذ وعوائقه»، رسالة لنيل درجة الماجستير في الدراسات الدولية، كلية العلوم القانونية والاجتماعية والاقتصادية، جامعة محمد الأول، وجدة، 2011–2012، ص 71–73.

(57) محمد القبلي (إشراف وتقديم)، **تاريخ المغرب: تحيين وتركيب** (الرباط: منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب؛ مطبعة عكاظ الجديدة، 2011).

(58) رشيد شريت، «الريف بين التاريخ الرسمي ومذكرات السياسيين المغاربة»، **مجلة الربيع**، العدد 8 (2018)، ص 111–112.

كأن الحقيقة التاريخية ما زالت تراوح مكانها، والذاكرة الموشومة تأبى النسيان والصفح، وها هي الحروق تعود من جديد، فينفجر المكبوت التاريخي والسيكولوجي وجدانيًا وسلوكيًا عقب المشهد الصادم المتمثل في «طحن» محسن فكري، وعقب اعتقال ومحاكمة كثير من شباب الريف. وكأن الذاكرة الجمعية بين المخزن والريف تعود إلى نقطة الصفر، حيث وُضِعَ الملح من جديد على جروح الماضي. ومن هنا نتفهم لماذا نجح خطاب حراك الريف في النفاذ إلى اللاشعور الباطني الجمعي للجماهير وملامسة الذات المجروحة[59].

خاتمة

يتطلّب إنجاح سياسة المصالحة التاريخية الاعتراف بالآخر وبذاكرته وبحقه في ذاكرة مشروعة، وكذا إتاحة الفرصة للذاكرات التي بقيت مكبوتة ومهمّشة ومقموعة وصامتة، في التعبير عن نفسها وعن حاجاتها. ويحتاج شباب الريف، إضافة إلى مشروعات التنمية، إلى سياسات اعتراف رمزية لن تُكلّف الدولة، وستجني من ورائها الكثير، بدءًا بتجسير الثقة بينها وبين الريف، وإعادة الاعتبار المعنوي إلى الزعيم التاريخي للريف والمغرب محمد عبد الكريم الخطابي وإقامة نصب تذكاري يليق به، وإعادة بناء مقر القيادة العامة للمقاومة الريفية في أجدير. ولا بد من إعادة فتح قضية المصالحة والكشف عن الحقيقة وفتح المجال والحرية الأكاديمية للبحث من أجل المساهمة في إماطة اللثام عن خبايا وتعقيدات الكثير من الملفات التاريخية الحارقة، هذا كله قد يشكل بداية إرساء سياسة اعتراف من الدولة بتاريخ الريف الذي هو جزء لا يتجزأ من تاريخ المغرب. يقول «س. ن.»، أستاذ الاجتماعيات في إحدى المؤسسات التعليمية في الريف: «منذ الحراك في إقليم الحسيمة، أصبحت في مأزق حقيقي وضغط نفسي، أصبحت أكره تدريس حصة التاريخ، بعض التلاميذ لا يريد بتاتًا أن أتحدث له عن بعض حلقات تاريخ المغرب [...] وكلما تحدثت عن بعض الأمور، تثور ثائرتهم، ويُعبّرون عن امتعاضهم، لا يريدون أن يعرفوا ويدرسوا غير تاريخ الريف، من الصعب إقناعهم بغير ذلك، وأصبحت أتفادى بعض المحطات والوقائع التاريخية حتى لا أدخل في صدام معهم، لديهم معلومات وتفصيلات تاريخية دقيقة بشأن كل ما يتعلق بالريف [...] لكن لديهم استغراق في سرديات الماضي، وفي الكثير منها مغالطات وأوهام لا علاقة لها بالتاريخ، على الدولة أن تكون ذكية، في إسبانيا فتح المعهد الملكي للتاريخ نقاشًا حيويًا مهمًا بشأن سُبل وبيداغوجية التوفيق بين تدريس التاريخ الوطني الإسباني وتدريس التواريخ المحلية في كل إقليم على نحوٍ يؤدي إلى تعزيز السلم والروابط المشتركة، أعتقد أن هذا هو الحل، إن جيلًا كاملًا من الشباب، أصبح مدمنًا بشكل خطر لتمثلات الماضي الأليم في الريف، ومن الصعب أن يتحرر منها في الوقت الراهن»[60].

لعل المجهود الكبير الذي بذله شباب الحراك أكثر من أسبوعين من أجل رسم لوحة ضخمة لغيرنيكا

(59) عثمان الزياني (حوار)، «خطاب الزفزافي استطاع النفاذ إلى العقل الباطني الجمعي للجماهير»، **جريدة المساء**، 3–2017/6/4، ص 12–13.

(60) س. ن.، مقابلة شخصية، إمزورن، 2017/4/15.

Guernica لبابلو بيكاسو، كي تكون حاضرة في فضاء ساحة الشهداء في مدينة الحسيمة في الذكرى الأربعينية للمرحوم محسن فكري، والتفاعل الكبير من شباب المدينة مع اللوحة التي تُعدّ أيقونة خالدة جسّدت بالأبيض والأسود تاريخ البشاعة والمأساة والأمل في السلام، دليلان واضحان على حسّهم الفني المرهف، وعلى أنهم لم يتحرروا بعد من حروق الذاكرة، ولم يعلنوا نهاية الحداد والتعافي. والحال أن مسلسل إعادة بناء الذاكرة وترميمها يبدأ بالحق الإنساني لأهل الريف في تحرير الكلام والتعبير عما يعتبرونه ظلمًا تاريخيًا في حقهم. أهل الريف في حاجة إلى البوح بالزخم المتراكم كله في دواخلهم من مشاعر الغضب والسخط التي تقضّ مضاجعهم، قد يكون هذا هو البلسم الذي ينتشلهم من أحزانهم ويُخلّصهم من لعنة الماضي وأسره. ويتطلّب إنجاح سياسة المصالحة الجرأة لإرساء ثقافة الاعتذار والاعتراف بالآخر وبذاكرته وحقه في ذاكرة جمعية مشروعة، وستكون هذه بداية الصفح الذي يشكل، بحسب بول ريكور (1913–2005): «نوعًا من شفاء الذاكرة، وهو إنهاء حدادها، حيث إنها إذا ما تخلّصت من عبء الدين، فإنها ستتحرر من أجل مشروعات كبرى، فالصفح يمنح الذاكرة مستقبلًا»[61].

حراك الريف هو في جزء منه صرخة من أعماق التاريخ من أجل الاعتراف بلغة الفيلسوف الألماني أكسيل هونيث، اعتراف بالهوية التاريخية المحلية، ما قد يكون بداية لإدماج الذاكرة المحلية في ذاكرة وطنية جامعة، وهذا الأمر هو تحدٍ حقيقي يحتاج إلى وقت طويل[62]. يقول محمد جلول خلال كلمته بمناسبة استقباله الجماهيري في ساحة الشهداء في الحسيمة، بعد خروجه من السجن: «لقد صادروا كلامنا، ومحوا تاريخنا، ومحوا كل ما ينتمي إلينا، وجاؤوا بما هو لهم»[63]. لكنه أيضًا نداء للاعتراف الرمزي والمعنوي بقيمة الشباب المستائين والساخطين على الوضع الاجتماعي والسياسي، الأمر الذي لن يتم إلا باعتماد سياسات اعتراف حقيقية على المستوى التاريخي والاقتصادي، تمنحهم الثقة بالنفس، وتُكرّس احترام الذات، ما يُنتج تقديرًا للذات، ويولّد مشاعر الرضا والأمان النفسي والاجتماعي. وليس صدفة أن تعود وبنفحة تاريخية وبشحنة انفعالية قوية قيمُ «الرجولة» أو «الشجاعة»، وسط شباب الحراك، وهو ما يُعبّر عنه في الريف بمفهوم «ثَارْيَازْثْ» مع مزجها بقيم الصدق والوفاء بالعهد (أداء القسم الجماعي)، وكأن الحراك أعاد إليهم، رمزيًا، رجولتهم. يقول «ل. أ.»، وهو من ناشطي الحراك في تمسمان، باعتزاز: «منذ أن أصبحت منخرطًا في الحراك أحسب أني رجل مع نفسي»[64].

يمكن اعتبار الحراك فرصة تاريخية للدولة ينبغي أن تستثمرها للتصالح مع المجتمع، وعليها أن تنخرط بجدية في الديناميات التي أفرزها هذا الحراك بالبدء في إرساء مصالحة تاريخية حقيقية وجريئة مع

(61) ريكور، ص 254.

(62) Badiha Nahhass, «Les associations de la mémoire dans le Rif et le processus de reconciliation,» in: Marline Crivello & Karima Diréche (dir), *Traversées des mémoires en Méditerranée* (Aix–en–Provence: Presses universitaires de Provence, 2017), pp. 31–38; Badiha Nahhass, «La mémoire et ses usages: le cas du Rif,» Thèse de doctorat en sciences sociales, Université Hassan II, Casablanca, 2014.

(63) ينظر: «كلمة المعتقل محمد جلول في الحسيمة»، حسيمة TV، 2017/4/12، شوهد في 2020/2/25، في: https://bit.ly/2z5l8Ax

(64) ل. أ.، مقابلة شخصية، وجدة، 2017/5/15.

المنطقة. إن الوصفات المُسكّنة التي سبق تجريبها ما عادت تُجدي نفعًا، وفضيلة الشجاعة المقرونة بالاعتراف وإرساء سياسات للكرامة على مستوى الشباب واحترام ذاتيتهم وكياناتهم الهوياتية الجمعية هي الكفيلة بتحقيق التعافي من الغبن التاريخي عبر وضع خريطة طريق حقيقية للتصالح مع تاريخ الريف وأهاليه، من أجل طي صفحة الماضي بعد قراءتها واستقرائها بإمعان. والبداية ينبغي أن تكون بإرساء آليات للحوار والإصغاء لنبض شباب الريف ولإيقاع الواقع الذي يعيشه شباب المغرب بصفة عامة، إضافة إلى فتح نقاش وتفكير جماعي جريء بشأن مصالحة ذاكرة الريف التي لا تريد أن تمضي، ولا تريد أن ترحم أهلها ولا خصومها.

المراجع References

العربية

20 فبراير ومآلات التحوّل الديمقراطي في المغرب. تحرير وتقديم مراد ديّاني. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

الإدريسي، علي. **عبد الكريم الخطابي: التاريخ المحاصر**. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2007.

أعراب، مصطفى. **الريف: بين القصر، جيش التحرير وحزب الاستقلال**. المحمدية: منشورات اختلاف، 2001.

التاريخ الشفوي. مج 3: **مقاربات في الحقل السياسي العربي (فلسطين والحركات الاجتماعية)**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

حوكا، بن أحمد وحسن دنان ومحمد النضر. «احتجاجات الريف المغربي: من الديموغرافيا السياسية إلى فنومنولوجيا الذاكرة». مجلة **المستقبل العربي**. العدد 467 (كانون الثاني/ يناير 2018).

الرضواني، محمد (تنسيق). **الدولة وحراك الريف**. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2018.

ريكور، بول. **الذاكرة، التاريخ، النسيان**. ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009.

سكوت، جيمس. **المقاومة بالحيلة: كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم**. ترجمة إبراهيم العريس ومخايل خوري. بيروت: دار الساقي، 1995.

سوكاح، زهير. «الحركة الاحتجاجية والذاكرة الجمعية: حراك الحسيمة المغربية نموذجًا». **إضافات: المجلة العربية لعلم الاجتماع**. العددان 43-44 (صيف-خريف 2018).

شريت، رشيد. «الريف بين التاريخ الرسمي ومذكرات السياسيين المغاربة». **مجلة الربيع**. العدد 8 (2018).

عياش، جرمان. **دراسات في تاريخ المغرب**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1986.

القبلي، محمد (إشراف وتقديم). **تاريخ المغرب: تحيين وتركيب**. الرباط: منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب؛ مطبعة عكاظ الجديدة، 2011.

المسعودي، سليمان. «توصيات هيئة الإنصاف والمصالحة: مسار التنفيذ وعوائقه». رسالة لنيل درجة الماجستير في الدراسات الدولية. كلية العلوم القانونية والاجتماعية والاقتصادية. جامعة محمد الأول، وجدة، 2011–2012.

كنبيب، محمد. «الحقيقة التاريخية بين الضوابط العلمية، الدولة والمجتمع». ورقة مقدمة في ندوة «مفهوم الحقيقة» التي نظمتها هيئة الإنصاف والمصالحة. طنجة، 17–2004/9/18. في:
http://bit.ly/2VmKylO

اللوه، العربي. **المنهال في كفاح أبطال الشمال**. تطوان: [د. ن.]، 1982.

هونيث، أكسيل. **الصراع من أجل الاعتراف**. ترجمة وتحقيق جورج كتورة. بيروت: المكتبة الشرقية، 2015.

هيئة الإنصاف والمصالحة. **التقرير الختامي: الكتاب الثاني**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2006.

________. **التقرير الختامي: الكتاب الثالث**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2006.

الورياغلي، مصطفى. **أبواب الفجر**. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2018.

الأجنبية

Crivello, Marline & Karima Diréche (dir). *Traversées des mémoires en Méditerranée*. Aix–en–Provence: Presses Universitaires de Provence, 2017.

Cherkaoui, Mohammed. «Morocco's Last Battle: Rif, Makhzen and the Pursuit of Modernity.» (Forthcoming).

Ferro, Marc. *L'Histoire sous surveillance. Science et conscience de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1987.

Halbwachs, Maurice. *La mémoire collective. Paris: Albin Michel, 1997.*

Nahhass, Badiha. «La mémoire et ses usages: Le cas du Rif.» Thèse de doctorat en sciences sociales. Université Hassan II. Casablanca, 2014.

Nora, Pierre. *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1997.

Todorov, Tzvetan. «La mémoire et ses abus.» *Esprit*. no. 193 (Juillet 1993).

صدر حديثًا



كارل لويث

ماكس فيبر وكارل ماركس

ترجمة: عبد الله حداد

هو نص أساسي عن ماكس فيبر وكارل ماركس ضمن التفسيرات الحديثة عن الاستلاب/الاغتراب في النظرية الماركسية والعقلنة في سوسيولوجيا فيبر. ويتناول أوجه الاختلاف والشبه بين فيبر وماركس، معتمدًا في ذلك منهجًا فلسفيًا هو نتاج وجودية هايدغر. كما يبين أن الأنثروبولوجيا الفلسفية هي التي ربطت بين المنظور السوسيولوجي لكل من فيبر وماركس، وأن اهتمامهما بالإنسان في الرأسمالية البرجوازية، هو ما جمع بينهما، وإن كانا على طرفي نقيض في مواقفهما السياسية. فالمجتمع الرأسمالي كان لكليهما إشكاليًا حكمًا، مقارنة بالحضارات التقليدية في العالم الغربي وفي آسيا. ويخلص الكتاب إلى أن كثيرًا من الخلاف الأيديولوجي بين الماركسية وعلم الاجتماع كان نتيجة سوء فهم متبادل.



صفوان الطرابلسي | Safouane Trabelsi*

أثر مبادرات الاقتصاد الاجتماعي والتضامني في إعادة بناء الثقافة الاقتصادية لدى الفئات الهشّة اجتماعيًا: دراسة لحالات تونسية**

The Impact of Social and Solidarity Economy Initiatives on Rebuilding the Economic Culture of Socially Vulnerable Groups: A Case Study in Tunisia

ملخص: تناقش هذه الدراسة إشكالية أثر مبادرات الاقتصاد الاجتماعي والتضامني في إعادة بناء الثقافة الاقتصادية لدى الفئات الهشّة اجتماعيًا، وذلك انطلاقًا من تحليل المعطيات الميدانية الكيفية، التي جُمعت عبر تمرير مجموعة من الاستبيانات نصف الموجهة، مستهدفة أعضاء مؤسسين في مبادرات اقتصاد اجتماعي وتضامني تونسية مختلفة تأسست بعد كانون الثاني/ يناير 2011. وانطلاقًا من تحليل هذه المعطيات، حاولنا أن نُبيّن قدرة مبادرات الاقتصاد الاجتماعي والتضامني على إعادة بناء الثقافة الاقتصادية للفئات الهشّة اجتماعيًا، وذلك بفضل نجاحها في تجميع الفئات المستهدفة حول أرضيّة ثقافية جديدة تتعارض مع الأرضيّة الثقافية التي تفرضها السوق الرأسمالية.

كلمات مفتاحية: الاقتصاد التضامني، الصلات الاجتماعية، الفئات الهشّة، البدائل الاقتصادية، السوق الرأسمالية.

Abstract: Based on the analysis of qualitative data collected in a set of semi–guided questionnaires targeting founding members of different Tunisian social and solidarity economy initiatives that emerged after January 2011, this article discusses the impact of social and solidarity economy initiatives on rebuilding the economic culture of socially vulnerable groups. This analysis demonstrates to what extent these initiatives succeeded in grouping the target groups around a new cultural ground that confronts the cultural ground imposed by the capitalist market.

Keywords: Solidarity Economy, Social Links, Vulnerable Groups, Economic Alternatives, Capitalist Market.

* باحث في مخبر «بحوث في التنوير والحداثة والتنوع الثقافي» بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية في جامعة تونس المنار.

Sociologist at Laboratory of researches in Enlightenment, Modernity and Cultural Diversity, Higher Institute of Human Sciences, Tunis El Manar University.

** أُنجز هذا البحث في نطاق أعمال وحدة «أسس المعارف الحديثة وتقنياتها» العاملة ضمن مخبر «بحوث في التنوير والحداثة والتنوع الثقافي» بشأن إشكالية «المعارف والثقافات والتغير الاجتماعي».

مقدمة

راهن التونسيّون بعد ثورة 2010/ 2011 على تحقيق انتقال اقتصادي يُعاضد مجهودات الانتقال السياسي الذي شهدته البلاد. لكن اليوم، بعد مرور أكثر من ثمانية أعوام، «نرى أن الانتقال الديمقراطي المرجوّ، لم يُعطِ أُكله على المستوى الاقتصادي، ولم ينجح في تقليص هوّة التفاوت بين مختلف الفئات الاجتماعية. فأكثر من 15 في المئة من أفراد المجتمع التونسي يعانون الفقر، ويتمتع 20 في المئة الأشد فقرًا بأقل من 10 في المئة من الثروة، في حين يسيطر 10 في المئة الأشد غنى على أكثر من 30 في المئة من الثروة»[(1)]. ومن ناحية أخرى، يشير تقرير البنك الدولي لعام 2014 إلى أن الجزء الأكبر من السكان الناشطين اقتصاديًا في تونس، يعملون في نشاطات هشّة غير منتجة، وذات مردودية اقتصادية ضعيفة[(2)].

يمكن القول إن هذا الوضع ناتج من سيرورة تاريخية مديدة عاشتها تونس، لكن من الممكن إدراجها أيضًا ضمن سياق عالمي فرضته خيارات سياسية اقتصادية نيوليبرالية، سطّرتها منظومة المؤسسات الاقتصادية – المالية الدوليّة (البنك الدولي، صندوق النقد الدولي، وغيرهما)، وأجبرت من خلالها الدول الطرفيّة أو دول العالم النامي التي نفّذت توصياتها على الاندراج في الاقتصاد المعولم المفتوح، واستبعاد بدائل تنموية وطنية ومحلية متعدّدة متاحة.

ومن بين الإجابات الاقتصادية – الاجتماعية البديلة من السياسات النيوليبرالية، برزت إجابات الحركات الاجتماعية الجديدة التي تحفّز التفكير النظري في الاقتصاد السياسي البدائلي من داخل الأكاديميا وخارجها. وبالفعل، وخارج دائرة إعادة إنتاج النظريات الاقتصادية – السياسية الكلاسيكية، وبالأخص منها الكينزية والماركسية، يُعتبر تيار «الاقتصاد الاجتماعي والتضامني» واحدًا من أهم تيارات التفكير النظري والإنجاز العملي البدائلي من الاقتصاد النيوليبرالي المعولم.

عرفت مبادرات الاقتصاد الاجتماعي والتضامني خلال العقود الأخيرة ارتفاعًا ملحوظًا وثراءً على مستوى تنوّع أشكال التنظيم وقطاعات النشاط، إضافة إلى انتشار جغرافي واسع، شمل القارات كلها؛ إذْ نجد من بين المبادرات تجارب بلدان أميركا اللاتينية، ونذكر من أهمها التجربة البرازيلية[(3)] التي عرفت ازدهارًا، خصوصًا خلال الفترة الأولى من حكم حزب العمال (2003–2013) ذي التوجهات اليسارية. إضافة إلى تجربة استرجاع المؤسسات في الأرجنتين[(4)] التي مثّلت تجربة مهمة في إعادة الإدماج الذاتي للعمال الذين فقدوا مورد رزقهم نتيجة إفلاس المؤسسات الخاصة التي كانوا يعملون فيها وفشل الدولة في إيجاد حلول لهذه الأزمة. هذه التجربة التي نراها شبيهة إلى حدٍ بعيد بتجربة أهالي جمنة ومسار استرجاعهم ما

(1) Fathi Elachhab, «L’économie sociale et solidaire en Tunisie, un potentiel troisième secteur?» *Revue internationale de l’économie sociale (RECMA)*, vol. 3, no. 349 (March 2018), pp. 71–86.

(2) «La Révolution inachevée, créer des opportunités, des emplois de qualité et de la richesse pour tous les Tunisiens,» La Banque Mondiale, *Revue des politiques de développement*, no. 86179 (2014), accessed on 27/10/2019, at: https://bit.ly/2UZfWq5

(3) Gustavo Taniguti, «The Solidarity Economy: An Interview with Paul Singer,» *Global Dialogue*, vol. 6, no. 1 (2016).

(4) Julián Rebón, «Recuperated Enterprises in Argentina,» *Global Dialogue*, vol. 6, no. 1 (2016).

يُعرَف بواحة «ستيل» STIL وتأسيس ما يعرف اليوم بـ «جمعية حماية واحات جمنة». وهي مبادرة اقتصادية تعاونية أُسّست رسميًا في عام 2012، لكن بروز الفكرة الأساسي كان في عام 2011 خلال أحداث الثورة، وتحديدًا في 12 كانون الثاني/ يناير 2011، خلال تحرّك احتجاجي تمكّن خلاله أهالي الجهة من استرجاع «أرضهم وأرض أجدادهم»، بحسب تعبيرهم. وأشرف على تسيير الواحة في ما بعد ما عرف في تلك الفترة بـ «لجنة حماية الثورة»، إلى أن أُسّست الجمعية رسميًا. تنشط المبادرة في ولاية قبلي، ومقرّها الرسمي في معتمدية جمنة، لكن أثرها الاجتماعي يمتد إلى ما يتجاوز محيطها المباشر، وحتى الوطني. عاشت هذه المبادرة مجموعةً من الأزمات، طبعت علاقتها بالدولة، خصوصًا في ما يتعلق بحق الجمعية ومن ورائها الأهالي، في البقاء على الأرض واستغلالها وبيع منتوجها والتصرّف في عائداته. وعرفت هذه الأزمات ذروتها في عام 2016 خلال مناقصة بيع المحصول، نجم عنها عدد من التحركات المساندة، سواء على المستوى المحلّي أم الوطني. وعكست هذه الحركة رفض السكان المحلّيين أسلوب الدولة في إدارة وسائل الإنتاج، وعجزها عن إيجاد حلول لمسألة الأراضي الدولية والأراضي الاشتراكية وتطوير سياسات فلاحية قادرة على إدماج الساكنة الهشّة المحيطة بها[5].

أما على الصعيد الآسيوي، فتُسجّل أيضًا مجموعة من أبرز تجارب الاقتصاد الاجتماعي والتضامني؛ ربما من أشهرها تجربة مؤسسات القروض الصغرى الموجّهة لدعم نشاط ذوي الدخل المحدود، التي انطلقت في بنغلاديش في إثر تأسيس محمد يونس بنك غرامين Grameen Bank في عام 1983. لكن تاريخ هذا النوع من الاقتصاد في آسيا، يعود إلى تجارب تاريخية سابقة، من أهمها تجربة تعاضديّة أورالونغال Uralungal في الهند، التي تعتبر واحدةً من أقدم التعاضديات الناشطة على المستوى العالمي[6]. لكن، على الرغم من اعتباره اقتصادًا موجّهًا لحماية الفئات الأضعف، فإن تجارب الاقتصاد الاجتماعي والتضامني لم تقتصر على الدول الطرفية؛ إذ شهد المركز الأوروبي أيضًا نشوء تجارب مهمة عدة، من أبرزها تجربة شبكة كوكاني Réseau Cocagne في فرنسا[7]، وتعاونية موندراغون Mondragon في إسبانيا[8] والأسواق التعاونية الهادفة إلى كسر احتكارات الوسطاء للسلع في اليونان[9].

أما في تونس، فتزايد الاهتمام بتجارب الاقتصاد الاجتماعي والتضامني خلال الأعوام الماضية، خصوصًا مع ما فرضته تجربة واحات جمنة (2011–2017) من نقاش عمومي بشأن المسألة، شاركت فيه الصحافة اليومية ووسائل التواصل الاجتماعي والأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني والحركات الاجتماعية الجديدة. وزادت في توسيع النقاش إشارات الحكومة في مناسبات عدة، خصوصًا بعد تولّي يوسف الشاهد رئاسة الوزراء (آب/ أغسطس 2016)، إلى عمل الحكومة على

(5) Aziz Krichen, «L’affaire de Jemna: Question paysanne et révolution démocratique,» *Nawaat*, 7/12/2016, accessed on 27/3/2020, at: https://bit.ly/3eixOnB

(6) Michelle Williams, «Uralungal, India’s Oldest Worker Cooperative,» *Global Dialogue*, vol. 6, no. 1 (2016).

(7) Jean–Guy Henckel, *Dans un pays de Cocagne: Entretien avec Jean–Guy Henckel* (Paris: Editions Rue de l’échiquier, 2009).

(8) Sharryn Kasmir, «The Mondragon Cooperatives: Successes and Challenges,» *Global Dialogue*, vol. 6, no. 1 (2016).

(9) Theodoros Rakopoulos, «The Anti–Middleman Movement in Greece,» *Global Dialogue*, vol. 6, no. 1 (2016).

سنّ قانون أساسي للاقتصاد الاجتماعي والتضامني، قدّمته رسميًا وزارة التشغيل في 1 حزيران/ يونيو 2018 إلى البرلمان، بعد أن صيغ بالشراكة مع الاتحاد العام التونسي للشغل ومجموعة من مؤسسات المجتمع المدني المهتمة بالموضوع. ومن ناحية أخرى، كرّرت حكومة الشاهد الإشارة إلى أنه جرى أخذ الاقتصاد الاجتماعي والتضامني في الحسبان عند بناء المخطط الخماسي (2016–2020)؛ هذا المسار الذي دام أكثر من سنتين وتُوّج بتصديق مجلس النواب مشروعَ قانون الاقتصاد الاجتماعي والتضامني في 17 حزيران/ يونيو 2020.

بهذا، وبعد أن كان من اهتمامات المنظمات غير الحكومية (الاتحاد العام التونسي للشغل)، والحركات الاجتماعية (المنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية)، والمنظمات الدولية (منظمة العمل الدولية)، أُدرج الاقتصاد الاجتماعي والتضامني ضمن السياسات العمومية للدولة التونسية باعتباره جزءًا من أجندتها. ولئن كان من بين المهتمين بالاقتصاد الاجتماعي والتضامني الفاعلون الأكاديميّون، فإن البحوث العربية الجامعية والأكاديمية المنشورة في هذا السياق تبقى قليلةً، مقارنة بالدراسات التي درست المبادرات الأوروبية والإسكندنافية ومبادرات بلدان أميركا اللاتينية.

تُدرج هذه الدراسة ضمن مشروع بحثي أوسع، نتطرق فيه إلى قضايا الاقتصاد الاجتماعي والتضامني في تونس، انطلاقًا من مدخل سوسيولوجي هو دراسة الصلات الاجتماعية. وبدقة في التعبير أكبر، يدرس المشروع البحثي هندسة الصلات الاجتماعية وإعادة هندستها من خلال مبادرات اقتصاد اجتماعي وتضامني تونسيّة قائمة، وبالتركيز على الصلات التي تربط بين فاعلين اجتماعيين مختلفين من داخل المبادرات والتجارب المدروسة، من جهة، وبينهم وبين باقي الفاعلين داخل المنظومة الاقتصادية والسياسية التي تُدرج ضمنها، من جهة أخرى. أما الدراسة الحالية، فتتطرق تحديدًا إلى واحد من التوجّهات البحثية الثلاثة التي سار فيها المشروع البحثي، وهو التوجّه الذي يدرس مدى قدرة مبادرات الاقتصاد الاجتماعي والتضامني القائمة في تونس الراهنة على تجميع الفئات المستهدفة حول أرضية ثقافية تتعارض في تصوّرها المشروع الاقتصادي، مع ما تؤسس عليه الأرضية التي تفرضها السوق الرأسمالية، وبالأخص في صيغتها النيوليبرالية المعولمة.

أولًا: الاقتصاد الاجتماعي والتضامني مفهوم إشكالي

1. السياق الاجتماعي لتفعيل مفهوم الاقتصاد الاجتماعي والتضامني

ليس البناء المفهومي للاقتصاد الاجتماعي والتضامني معزولًا عن التحوّلات الاقتصادية السياسية التي شهدتها اقتصادات دول مختلفة، خصوصًا خلال الثلث الأخير من القرن العشرين. ويرتبط التركيز على الجماعية (الديمقراطية، التشاركية) والأخلاقية والعدالة الاجتماعية وغيرها من العناصر الواردة في التعريف، بتراجع أدوار الدولة الاجتماعية في الكثير من مناطق العالم، وتناقص فاعلية دُوَل الرعاية الاجتماعية. وجعل تراجعُ الدولة عن أدوارها الاجتماعية الأفرادَ «يبحثون» عن مؤسسات اجتماعية تُسندُهم، بحثٌ يشمل العمل على «استعادة المؤسسات الاجتماعية الأولية» أو إنشاء ما يُماثلها أو يعوّضها أو يستعيد دورها.

في تونس، تشير الدراسات السوسيولوجية إلى أن ميلاد «الدولة الوطنية» وانخراط النخب السياسية، الحاكمة وغير الحاكمة، في «سيرورة تحديث المجتمع» مع بداية الفترة ما بعد الاستعمارية، جعلا دور العائلة ينحصر في التنشئة الاجتماعية الأولية، في حين اقتسمت باقي الوظائف الدّولةُ والسوقُ الرأسمالية[10]. ودفع هذا «الاحتكار التحديثي المُدَوْلَن» قُدُمًا بسيرورة «فَرْدَنة» المجتمع التونسي؛ إذ أصبح الفرد فيه أكثر استقلالية عن المؤسسات الاجتماعية الرعوية الأوليّة، وأكثر تبعية لأجهزة الدولة الاجتماعية ولمؤسسات السوق الرأسمالية. وأدّى هذا الانتقال إلى تحلّل جزئي للصلات ذات الطابع غير الرسمي بين الأفراد وذات الطابع غير التعاقدي (بالمعنى القانوني) بين الأفراد والمؤسسات، في حين رفع من كثافة الصلات الرسمية والتعاقدية التي تربط الفرد بالفرد بالدولة والسوق والفضاء العمومي[11]. لكن، منذ منتصف ثمانينيات القرن العشرين، بدأت تظهر على السياسات الحكومية التونسية دلائل تخلّي الدولة عن الاضطلاع بدور السند الاجتماعي للفئات الهشّة، ما أوجد أرضية خصبة لإعادة إحياء صلات التضامن التقليديّة. وفي هذا السياق، برزت مبادرات الاقتصاد الاجتماعي والتضامني لتقدّم إجابة عن السؤال التالي: كيف يمكن لفرد أو مجموعة من الأفراد لا يملكون رأسَ مالٍ ماديًا (ماليًا أو عينيًا) ولا وسائل إنتاج، إيجاد منظومة إنتاج بديلة تُمكّنهم من التفاوض مع الفاعلين الآخرين على كيفية إنتاج الثروة وتوزيعها، وتُكسبهم مكانة داخل المجتمع تُخرجهم من دائرة «البطالة»؟

2. جدل التعريفات

تتمثل أولى صعوبات معالجة مفهوم «الاقتصاد الاجتماعي والتضامني» في صعوبة رسم حدوده. فعندما نَلِجُ عالم هذا النوع من الاقتصاد، تفاجئنا غزارة تعريفاته. وفي ظل غياب بناء نظري كوني يشمل مختلف المبادرات ويغطّيها، تبقى لكل تجربة سِماتها الخاصة، متأثرة بالظروف المحلية وعواملها التاريخية وخصوصياتها الثقافية من جهة، ومن جهة أخرى بالسياقات السياسية الواقعية التي تحدّد ميزات الفئات المستهدفة أو المبادرين[12].

يُعرّف المركز الفرنسي للتوثيق في الاقتصاد والمالية Le Centre de documentation Économie Finances, CEDEF الاقتصاد الاجتماعي والتضامني، باعتباره القطاع المتكوّن من مجموعة المؤسسات الناشطة تحت الشكل القانوني للتعاضديات والتعاونيات والجمعيات والمؤسسات المانحة. وتتميز هذه المؤسسات بتركّز نظامها الداخلي ومجمل نشاطاتها على مبدأي التضامن والفاعلية الاجتماعية[13]. وفي هذا التعريف، نحن أقرب إلى المقاربة القانونية المؤسساتيّة التي تركز

(10) Mohamed Ridha Ben Amor, *Les formes élémentaires du lien social en Tunisie: De l'entraide à la reconnaissance* (Paris: Le Harmattan, 2011).

(11) Ibid.

(12) Laurent Fraisse, Isabelle Guérin & Jean–Louis Laville, «Économie solidaire: Des initiatives locales à l'action publique. Introduction,» *Revue du Tiers Monde*, vol. 2, no. 190 (February 2007), pp. 245–253.

(13) «Qu'est–ce que l'économie sociale et solidaire?» *economie.gouv.fr*, accessed on 27/10/2019, at: https://bit.ly/39XjCN5

على الشكل القانوني للمبادرة، كونها تخضع لترتيبات وقواعدَ شكلية قانونية مؤسساتية محدّدة. وتتميز القواعد القانونية التعاقدية التي تُميّز الاقتصاد الاجتماعي والتضامني من غيره من النشاطات الاقتصادية الأخرى في أنها تحدّد هدفه الأساسي، ليس في تحقيق أعلى هامش من الربح، بل في حماية المنخرطين في المؤسسة من المخاطر الاجتماعية والاقتصادية التي قد تودي بهم نحو البطالة والهشاشة.

ومن منظور آخر، تحدّث ليون وورلاس (1834–1910) عن التجمّعات أو الجمعيات الشعبية التي تمثل جمعيات استهلاك وإنتاج وإقراض[14]، ما يُدرِجُها ضمن الاقتصاد الاجتماعي والتضامني، متناسبة مع التعريف الذي يرتكز على واحدة من أبرز التجارب التضامنية البرازيلية. وفي هذه التجربة وشبيهاتها، يُقدّم الاقتصاد الاجتماعي والتضامني باعتباره مجموعة من النشاطات الاقتصادية والممارسات الاجتماعية التي تطوّرها مجموعات شعبية لضمان تلبية حاجاتها عبر استغلال المقدّرات أو الموارد المتوافرة[15]. وفي هذين التعريفين الأخيرين، نكون أقرب إلى المقاربة التشغيلية الإدماجيّة التي تركز في الأساس على دراسة الآليات الرسمية وغير الرسمية للتنظيم الاقتصادي، تلك التي تلجأ إليها الفئات الهشّة اقتصاديًا من أجل تحسين أوضاعها الاجتماعية.

وفي المقابل، عرّف شارل غيد (1847–1932) الاقتصاد الاجتماعي والتضامني من خلال التركيز على الروابط والصلات التطوّعية والتعاقدية التي يبنيها ضمنه الأفرادُ المنخرطون فيه من أجل تحقيق حياة أفضل[16]؛ لذا، اعتبره فضاءً لتجميع المؤسسات التي توفّر شروطًا أفضل للإنتاج وتبحث في الوقت نفسه عن رفاه المنضوين تحتها، حيث تؤمّنهم ضدّ المخاطر الاجتماعية والاقتصادية[17]. وفي هذا التعريف، نكون أقرب إلى تأكيد اجتماعية الاقتصاد الاجتماعي والتضامني من خلال التركيز على الصلات التي تقوم بين الأفراد المنضوين فيه وكيفية هندستها وإعادة هندستها، بهدف إيجاد بيئة اقتصادية جديدة تمكّن من إدماج أكبر عدد ممكن من الفئات الهشّة.

أما جون لوي لافيل (1954–)، فيعرّف الاقتصاد الاجتماعي والتضامني باعتباره نشاطات الإنتاج والتبادل والادّخار والاستهلاك التي تُدرج ضمن سيرورة «دَمَقْرَطَة» الاقتصاد من خلال الالتزام المواطني[18]. وينحو هذا التعريف منحى سياسيًا معياريًا، يركّز على الهدف الاجتماعي من المبادرة ومدى تناغمه مع مبدأ العدالة الاجتماعية. كما لا يخلو هذا التعريف من إحالات سياسية، تُحيل على ضرورة انخراط مبادرات الاقتصاد الاجتماعي والتضامني ضمن التيار المناهض للعولمة والسياسات الاقتصادية النيوليبرالية، بوصفه بديلًا سياسيًا واقتصاديًا يقطع مع الاقتصاد الرأسمالي، على أساس

(14) Leon Walras, *Études d'économie sociale: Théorie de la répartition de la richesse sociale* (Lausanne: F. ROUGE, 1896).

(15) Fraisse, Guérin & Laville, pp. 245–253.

(16) Charles Gide, *Économie sociale: Les institutions de progrès social* (Paris: Sirey, 1905).

(17) Éric Bidet, «Économie sociale, nouvelle économie sociale et sociologie économique,» *Sociologie du Travail*, vol. 42, no. 4 (Octobre–Décembre 2000), pp. 587–599.

(18) Fraisse, Guérin & Laville, pp. 245–253.

القاعدة المعيارية القائلة إن المرور إلى اقتصاد أخلاقي يحترم الذات البشرية، لا يكون إلّا عبر مناهضة السياسات الرأسمالية.

على الرغم من تباينها، فإنه يمكن تلخيص هذه التعريفات وتكثيفها باعتبار الاقتصاد الاجتماعي والتضامني سيرورة فعل جماعي تشاركي، يهدف إلى «أخلقة» الاقتصاد على أساسين: معياري وسياسي، يعملان معًا على إدماج الشروط الاجتماعية في تقدير مردودية العمل الإنتاجي واعتبار العدالة الاجتماعية الغاية الأساسية للمبادرات الاقتصاديّة، على قاعدة احترام ديمقراطية التسيير وتشاركيته.

يقترب هذا التعريف المكثّف إلى حدٍّ بعيد من التصوّر الذي قدّمه الأنثروبولوجي الفرنسي مارسيل موس Marcel Mauss (1872–1950) عن مفهوم التعاونيّة Le coopératisme، حيث يرتكز كلا المفهومين على رفض عزل النشاط الاقتصادي عن سياقه العام الذي يضم بالضرورة مجموعة من العوامل غير الاقتصادية (اجتماعية، وسياسية، وتاريخية، وأخلاقية، وثقافية ... إلخ)، التي تؤثر على نحو مباشر في سيرورة الفعل الاقتصادي[19].

وبناء عليه، يكون الاقتصاد الاجتماعي والتضامني من خلال قدرته على دمج هذه العوامل المختلفة والمتعدّدة، وسيلةً تمكّننا من الانتقال نحو اقتصاد أكثر أخلاقيّة. هذا ما نجده أيضًا في تصور موس الذي اعتبر تعاونيّات المستهلكين وسيلةً تمكّن من نشر «روح الاشتراكيّة» داخل المجتمع على نحو عفوي وسلس، من دون اللجوء إلى «المنهجية البلشفيّة» القائمة على فرض النظام الاشتراكي من خلال سلطة الدولة وهيمنتها. وفي هذا السياق، نلاحظ أن رؤية موس لمفهوم التعاونية تستبطن بدورها فكرة الفعل التشاركي العفوي الهادف إلى مجابهة انعكاسات الاقتصاد الرأسمالي على مستوى عيش الفئات الهشّة. لكنّه، خلافًا لمفهوم الاقتصاد الاجتماعي والتضامني، يدفع مباشرة نحو تموقع والتزام سياسي واضح ضمن المعسكر الاشتراكي، وهو ما نُلاحظ خفوت حدّته في ما يتعلق بالاقتصاد الاجتماعي والتضامني الذي يُركّز أكثر على فكرة البديل والطريق الثالثة والتعايش ضمن سياق يفرض التواصل مع المؤسسات العمومية والمبادرات الخاصة الناشطة في السوق الرأسمالية، على الرغم من تبنّي هذا التيار التنظيري فكرة مناهضة العولمة والنضال ضد التوجهات الاقتصادية النيوليبرالية والمؤسسات الدولية الراعية لها[20].

3. في المفهوم الإجرائي: المثال الأدنى للاقتصاد الاجتماعي والتضامني

تورد أدبيات الاقتصاد الاجتماعي والتضامني مجموعةً من الشروط والمميزات التي تعتبرها ضرورية لتصنيف المبادرات الاقتصادية ضمن دائرة الاقتصاد الاجتماعي والتضامني. لكن تحقيق هذه الشروط كلها، خصوصًا بالنسبة إلى مبادرات ناشئة في أعوامها الأولى، يكون أمرًا صعبًا؛ إذ هي لا تكتسب

(19) Cyrille Ferraton, «Mauss et l’économie solidaire,» *Revue du MAUSS*, vol. 1, no. 27 (January 2006), p. 355.

(20) Ibid.

هذه الخاصيات منذ نشأتها دفعة واحدة، بل نتيجة سيرورة بناء متواصل، يسير بها ضمن شروط تاريخية واجتماعية محددة. ومما يؤكد ذلك، أننا لم نلاحظ في التجارب التي اطّلعنا عليها في قراءاتنا، وجود حالة جمعت هذه الميزات كلها على نحو منسجم. والسبب في ذلك هو أن مبادرات الاقتصاد الاجتماعي والتضامني تأتي في أغلب الأحيان، وفي بداياتها على الأقل، بوصفها ردًّا عفويًا على الحاجة إلى تحسين وضعية ساكنة مهدّدة، وذلك من خلال تجميع الموارد وتوجيهها نحو نشاط اقتصادي يكون أساسَ الانطلاق فيه شكلٌ ما من أشكال التضامن الجماعي المنظّم إلى هذا الحدّ أو ذاك.

من خلال معاينة الممارسات العملية لمبادرات الاقتصاد الاجتماعي والتضامني، نتبيّن أن جملة المبادئ القيمية والأسس المعيارية التي تقوم عليها هي في الحقيقة، وعلى الأخص إذا ما اجتمعت كلها، أقرب إلى مثال نظري لا وجود له على أرض الواقع. لهذا عمدنا إلى اختزال الشروط الواردة في أداة مفهومية إجرائية مَرِنَة، سمّيناها «المثال الأدنى للاقتصاد الاجتماعي والتضامني». وبنينا هذا المثال، على طريقة النموذج المثال لعالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، من خلال اختزال أبرز الشروط الضرورية لتصنيف المبادرة ضمن مبادرات الاقتصاد الاجتماعي والتضامني. ويرتكز المثال الأدنى للاقتصاد الاجتماعي والتضامني على ستة شروط أساسية:

- **المِلْكيّة الجماعية غير القابلة للتقسيم:** يفرض هذا المبدأ أن تكون ملكية المبادرة مشتركة بين مختلف المبادرين من دون تمييز، ومن دون تراتب تضبطه المساهمة في رأس المال؛ إذ تسعى مبادرات الاقتصاد الاجتماعي والتضامني لتثمين مساهمات جلّ المبادرين والمساهمين فيها، سواء أكانت رساميل نقدية أم عينية أم اجتماعية أم معرفية أم خبريّة. ويتمتع المساهم في ظل هذا النظام بحقوق باقي المساهمين نفسها، وعليه الواجبات نفسها أيضًا، مهما كانت طبيعة مساهمته في رأس المال وحجمها وأهميتها. كما لا يمكن التفويت في المبادرة، ولا تقسيم عوائد البيع بين المبادرين.

- **الديمقراطية القاعدية (شخص واحد/ صوت واحد):** يفرض هذا المبدأ أن تكون لجميع المبادرين الحقوق والواجبات نفسها. كما يساهم جميع المبادرين في سيرورة اتخاذ القرار، من خلال الآليات التي يضبطها القانون الداخلي للمبادرة الذي عليه احترام مبدأ الديمقراطية القاعديّة، أي أن يكون لكل مبادر صوتٌ واحدٌ مهما كانت وظيفته، ومهما كان مقدار مساهمته.

- **الاستثمار الاجتماعي لجزء من فائض الإنتاج:** يفرض هذا المبدأ تقسيم عوائد المبادرة ثلاثة مسارات: أولًا مصاريف التسيير، ثانيًا مصاريف التطوير، ثالثًا الاستثمار الاجتماعي. يجب أن تساهم المبادرة بالجزء الأهم من «مرابيحها»، وبعد تحقيق اكتفائها الذاتي، في تطوير نشاطها والارتقاء بمحيطها ومحاولة إدماج فئات هشّة مختلفة.

- **أولوية العمل على رأس المال:** في حال الأزمات المالية، لا تلجأ مبادرات الاقتصاد الاجتماعي والتضامني إلى التضحية بمواطن الشغل من أجل إنقاذ الموازنات المالية للمبادرة؛ إذ يبقى إدماج الفئات الهشة المستهدفة، الهدفَ الأول والرئيس للمبادرة حتى في حالة الأزمة.

• **الانتماء الحرّ والمغادرة الحرّة:** من حق أي مواطن الانتماء إلى مبادرة الاقتصاد الاجتماعي والتضامني ما دامت له الرغبة، ومن حقه مغادرتها متى شاء ومن دون شروط.

• **تحقيق الرفاه الاجتماعي:** يختزل هذا المبدأ الغاية الأخلاقية من الشروط السابقة له، حيث تسعى مبادرات الاقتصاد الاجتماعي لفك العُزلة عن الفئات الهشّة اقتصاديًا واجتماعيًا، بهدف الخروج بها من حالة الهشاشة نحو حالة أكثر أمنًا واستقرارًا ورفاهية.

يعكس هذا النموذج المثالي، إلى حدٍ بعيد، أُسس الثقافة الاقتصادية البديلة التي يقوم عليها الاقتصاد الاجتماعي والتضامني، والتي تتعارض في جوهرها مع الثقافة الاقتصادية النيوليبرالية المهيمنة، وذلك من خلال مراعاتها المصلحة الجماعية، بدلًا من المصلحة الفردية، وتثمينها مبدأ التضامن عوض مبدأ المنافسة الحرّة، إضافة إلى أنها تُعطي الأولوية للعمل على حساب رأس المال، هذا مع مراعاتها مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات وتقسيم العائدات واتخاذ القرارات في تعارض واضح مع التسلسل الهرمي الذي تفرضه المبادرات الخاصة الناشطة في السوق الرأسمالية، والذي تضبطه أساسًا أحجام مساهمات المستثمرين.

ثانيًا: منهج الدراسة

1. النظريات المستنبتة إطارًا منهجيًا للبحث

منهجيًا يمكن تصنيف هذه الدراسة في إطار الدراسات الميدانية الكيفية. ووفقًا لطبيعة البحث هذه، تكون للميدان أهميةٌ قصوى، خصوصًا في ظل قلّة المعلومات المباشرة بشأن الموضوع. ويعود تركيزنا على المنهج الكيفي إلى سببين رئيسين:

• غياب جرد واضح وجامع لمؤسسات الاقتصاد الاجتماعي والتضامني في تونس وللناشطين في هذا القطاع، إضافة إلى غياب منظومة إحصائيّة جامعة توثّق الأرقام الصادرة عن تطوّره[21]، ما يُضعف القدرة على تكوين عيّنة كمّية ممثلة، خصوصًا في ظل تنوّع المبادرات والمؤسسات والمشروعات ذات الصلة. وتعذّرت علينا في الوقت الحالي إمكانية بناء قاعدة بيانات كمية خاصة بالموضوع، وذلك لأسباب تمويلية.

• استهداف بحثنا فهم عملية هندسة الصِلات الاجتماعية وإعادة هندستها داخل مبادرات الاقتصاد الاجتماعي والتضامني وحولها، في اتجاه التعمّق في دراسة التصوّرات التي يحملها المبادرون عن نشاطهم وفهمهم كيفية نسج الصِلات التي تربطهم بمختلف الفاعلين الآخرين داخل بيئة النشاط.

(21) «Etude stratégique sur l'économie sociale et solidaire,» Ministère du Développement de l'Investissement et de la Coopération Internationale (2017), accessed on 27/3/2020, at: https://bit.ly/3c7neOc

تفرض الأدوات المنهجية التفهّمية نفسَها ما دمنا نجهل الشروط التي يستند إليها نسق ترابط المعلومات التي تعكس معنى الفعل الاجتماعي لدى الفاعلين[22]. وفي بحثنا، ندرس تمثّلات الفاعلين وآراءهم في ما يتعلق بتجاربهم العلائقية داخل المبادرات التي ينخرطون فيها، ويكون انطلاقنا من الخطاب الذي يكوّنونه، أو الخطابات التي يكونونها، عن نشاطاتهم وأفعالهم ومسلكياتهم وكيفيات نسجهم صِلات بالفاعلين الآخرين. وبذلك نكون أقرب إلى المنهجية التفهّمية بالمعنى الفيبري للكلمة الذي يعتبر أن الفعل الاجتماعي هو في الأساس «سلوك تفاعلي» يُبنى على فهم المعنى الذي يُضفيه عليه الفاعلون، سواء أكان هذا المعنى موضوعيًا أم ذاتيًا[23]. وعلى هذا الأساس، سوف يكون السؤال الذي نسأله لكل شريكِ بحثٍ، عمّا يعرفه وما يفعله، وليس عمّا يعتقده[24]؛ الأمر الذي «سيجرّه» إلى سرد التفصيلات اليومية لحياته، حيث يصف لنا صِلاته بالآخرين جميعهم الذين ينضوون في كل مبادرة اقتصاد اجتماعي وتضامني، يكون منخرطًا هو فيها وندرسها، فيُحدّد طبيعة تلك الصلات، وربما روى لنا تاريخ تطوّراتها في نطاق تغير السياقات التي مرّ بها نشاطه فيها.

تضعنا هذه الحال في وضع أقرب إلى البحث الاستكشافي منه إلى أي بحث آخر. وتتوافق هذه الحال مع ما يدعوه أنسلم شتراوس Anselm L. Strauss (1916–1996) «النظرية المتجذّرة» Grounded Theory[25]. إن المقصود هو تلك «النظريات الميدانية» التي بُنيت خلال التحليل، انطلاقًا من المعطيات المستخرجة مباشرة من الميدان. ولذلك عمدنا، على المستوى المفهومي، إلى بناء ما سمّيناه مثالًا أدنى، وهو الجهد الذي نواصله في مستويات البحث المنهجية الأخرى.

2. تقنيات البحث

حتّم علينا المنهجُ الذي اخترناه، العملَ على الحصول على المعلومات والمعطيات التي تخصّ نشاط مؤسسات الاقتصاد الاجتماعي والتضامني في تونس على أساس ثقةٍ نبنيها بيننا وبين شركاء البحث. وما دام هدفنا هو فهم المعنى الذي يُعطيه الفاعل لممارساته والصِلات التي تربطه بباقي الفاعلين داخل البيئة التي ينشط فيها، فلن نبلغ غايتنا إلّا إذا ربطنا الأفكار التي يتبنّاها شريك البحث بأنماط سلوكه وتجاربه التي يعيشها، ومنها معايشته الآخرين. وعلى هذا الأساس، مثّلت المقابلات التفهّمية نصف الموجّهة الأداة الأبرز لتجميع المعلومات في بحثنا[26].

ولتحقيق أهداف الدراسة، بنينا دليل المقابلة على نحوٍ يحتوي على مجموع الموضوعات التي نسعى لاستكشافها، إضافة إلى تحديد الأساليب الحوارية الملائمة لها، وحُسّن الدليل التوجيهي للمقابلة

(22) Alain Blanchet & Anne Gotman, *L'enquête et ses méthodes* (Paris: Nathan, 1992), pp. 40–41.

(23) Max Weber, *Essais sur la théorie de la science* (Paris: Librairie Plon, 1965).

(24) Daniel Bertaux, «L'approche biographique: Sa validité méthodologique, ses potentialités,» *Cahiers Internationaux De Sociologie*, vol. 69 (Juillet–Décembre 1980), pp. 197–225.

(25) Jean–Claude Kaufmann & François de Singly, *L'entretien compréhensif* (Paris: Armand Colin, 2004), p. 9.

(26) Ibid.

تدريجيًا من مقابلة إلى أخرى[27]، ليتبلور مع نهاية العمل الميداني في شكله الحالي الذي يتكوّن من خمسة محاور أساسية:

- **المحور الأول**: يهتم بتجميع المعلومات الأولية بشأن المبادرة وشريك البحث. وتتمثل هذه المعلومات في: اسم شريك البحث ولقبه، ووظيفته وموقعه في المبادرة، واسم المبادرة، ومركز نهوضها، وعنوانها، وعدد مقارّها، وتاريخ تأسيسها، ونشاطها، وتمويلها، وعدد المبادرين فيها، ومجالات أعمارهم ومستواهم التعليمي ونوعهم الاجتماعي.

- **المحور الثاني**: يتطرّق إلى تعريف المبادرة وسياقات تكوينها ونشاطها، من خلال تحفيز شريك البحث على سرد حكاية انطلاق المبادرة، مع التركيز على تفصيلات النشاط اليومي.

- **المحور الثالث**: يتطرق إلى الصِلات التي تربط المبادرين داخل المبادرة، إضافة إلى أسلوب العمل وتقسيم الربح واتخاذ القرار وتقسيم الأدوار.

- **المحور الرابع**: يتطرق إلى الصِلات التي تربط المبادرة والمبادرين بالفاعلين من خارج المبادرة، وهم في الأساس السلطة والإدارات المحلّية ومؤسسات القطاع الخاص والمموّلون ومبادرات الاقتصاد الاجتماعي والتضامني الأخرى والمحيط الاجتماعي المتمثل في العائلة والأصدقاء والمعارف والجيران.

- **المحور الخامس**: يتطرّق إلى المهارات التي اكتسبها المبادرون والعوامل الإيجابية التي ساهمت في تحفيزهم وتثبيت المبادرة، إضافة إلى العوائق التي واجهتهم والاستراتيجيات التي يوظّفونها من أجل تجاوز الأزمات التي مرّوا، ويمرّون، بها.

في ضوء هذه التوجيهات، أُجريت المقابلات مع المشرفين على المبادرات المشمولة في العيّنة، لأنهم، في الغالب، مؤسسوها الحصريّون، وهو ما يجعلهم يلمّون بأدق تفصيلاتها. وجرى الذهاب إلى عين المكان لإجراء أغلب المقابلات التي جرى أكثرها في المقارّ الرسمية للمبادرات المشمولة في العينة، ما مثّل فرصة لمعاينة السير الطبيعي للنشاط، وكانت مُدَد المقابلات بمعدل 40 دقيقة لكل واحدة منها.

امتد ميدان البحث على التراب التونسي كله، حيث استهدفنا في الأساس مبادرات الاقتصاد الاجتماعي والتضامني التي أُسّست بعد 14 كانون الثاني/ يناير 2011 الناشطة في مختلف القطاعات والفضاءات، وفي الجهات التونسية المختلفة. وبالاعتماد على المبادرات التي تعرّفنا إليها خلال المرحلة الاستكشافية للبحث، بنينا عيّنةً من عشر مبادرات، راعينا في بنائها التوزّع الجغرافي والعمراني والقطاعي، والتوزّع من حيث الشكل التنظيمي وتنوّع الفئات المستهدفة. وهو ما نعرضه في الجدول.

(27) Blanchet & Gotman, pp. 61–62.

جدول التوزّع التنظيمي والفئوي لعيّنة البحث

شكل التنظيم	الفئة المستهدفة	قطاع النشاط	الفضاء	مركز المبادرة	الجهة	اسم المؤسسة	اسم المبادرة
شركة	النساء الحرفيات الريفيّات	الحرف	حضري مركزي	طبرقة	الشمال الغربي	كلنا حرفة	كلّنا حرفة
جمعية	النساء ذوات الدخل المحدود	العولة	حضري طرفي	غار الدماء	الشمال الغربي	جمعية أبواب الخير	مشروع العولة
جمعيّة	النساء الحرفيات الريفيّات	الحرف	ريفي	عين دراهم	الشمال الغربي	جمعية مساندة حرفيات خمير	تزويق المحامل
جمعية	النّساء بالأرياف	الفلاحة	ريفي	عين دراهم	الشمال الغربي	جمعية الأرض الحية	مبادرة الأرض الحية
تعاضدية	مستهلكو المنتوجات الفلاحية	الخدمات	حضري	البلفيدير	تونس	تونس كوب	تونس كوب Tunisie Coop
شركة وجمعية	الشباب الناشط في القطاعات الفنية والثقافية	الثقافة	حضري	لافايات	تونس	المقهى الثقافي ليبرتي والجمعية الثقافية للإبداع والتفكير الإيجابي	برمجة المقهى الثقافي ليبرتي
جمعية	الفئات الهشة اقتصاديًا	المقاولة الاجتماعية والتكنولوجيا	حضري	باب الجزيرة	تونس	ألسبايس	ألسبايس EL Space
جمعية	الشباب العاطلون عن العمل والراغبون في بعث مشروع	المقاولة الاجتماعيّة	حضري	سيدي بوزيد	الوسط الغربي	المركز التونسي للمبادرة الاجتماعية	لنغار Langar
جمعية	الشباب العاطلون عن العمل والراغبون في النشاط الفلاحي	الفلاحة	ريفي	مدنين	الجنوب الشرقي	جمعية التنمية العادلة	تعلّم، اعمل وأنتج
جمعية	أهالي منطقة جمنة وولاية قبلي	الفلاحة	ريفي	جمنة	الجنوب الغربي	جمعية حماية واحات جمنة	جمعية حماية واحات جمنة

المصدر: من إعداد الباحث استنادًا إلى المعلومات الواردة في المقابلات مع المشرفين على المبادرات.

ثالثًا: عرض نتائج البحث

1. فئات مستهدفة مركّبة

من بين ما استفدنا من مراجعاتنا النظرية والمفهومية، أن تجارب الاقتصاد الاجتماعي والتضامني تحمل في طياتها طابعًا مزدوجًا، حيث تسعى لإيجاد توازن بين أهداف المبادرين وحاجات المنتفعين. لكن من خلال إمعان النظر في المبادرات التي اشتملت عليها عيّنة البحث نلاحظ أن لها نوعين من الفئات المستهدفة:

أ. المبادرون في حدّ ذاتهم

وتتمثل أهدافهم في إدماج الفئات الهشّة داخل دورة اقتصادية مُنتِجة لا تتطلّب رأسَ مالٍ ماديًا كبيرًا عند الانطلاق، لأنها قائمة في الأساس على رأس المال المَهَارِي لدى الفئات، أو ما يمكن تسميته «الصَّنْعَة» (كلمة عاميّة تونسيّة تعني الحرفة المهنية والتمكن منها)، إضافة إلى استغلال الحدّ الأدنى من رأس المال العلائقي.

ومن أبرز الأمثلة التي تعرّضنا لها في عملنا الميداني، مشروع «العُولَة» (كلمة عامية تونسية تعني المخزون، السنوي غالبًا، الذي يتوافر لدى العائلات لمجابهة الحاجات الغذائية، ويُعادله في بلاد الشام مفهوم «المونة») الذي تشرف على تنفيذه «جمعية أبواب الخير» في غار الدماء (قرية على الحدود الجزائرية). والفئة الرئيسة المستهدفة من هذا المشروع هي في الأساس فئة النساء الريفيات من ذوات الدخل المحدود، أو اللّاتي ينتمين إلى ما يُتعارف على تسميته إداريًا وسياسيًا وإعلاميًا «العائلات المُعْوِزَة»، واللّاتي يلتجئن في الكثير من الأحيان إلى المرافق الاجتماعية للدولة (المعتمديّة، و«المرشدة الاجتماعية» ... إلخ) أو الجمعيات الخيريّة طلبًا للمعونة. ويتجلّى الهدف الاجتماعي من المبادرة في ما اعتبرته رئيسة الجمعيّة «الحد من الاتكالية»، وذلك من خلال إدماج الفئات الهشّة في إطار الدورة الاقتصادية عن طريق استثمار المهارات الحِرَفيّة التي يتقنونها، والتي لا تتوفّر عليها السوق الرأسماليّة. ويتمثّل هذا النشاط الحرفي أساسًا في صنع تشكيلة من المواد الغذائية التقليدية والبيولوجية (كسكسي، وبسيسة ... إلخ) وتسويقها.

ومن خصائص هذه الدورة الاقتصادية أنها توجِد الثروة وتُثمّن نشاط المشتركين وتحسّن وضعيّاتهم الاجتماعية بأن تخرج بهم عن دائرة العطالة، فتُطوّر قدراتهم وتُثمّنها وتؤمّنهم من المخاطر الاقتصادية والاجتماعية. ويتم ذلك من خلال تطوير مشروعات غير ربحية، أو ذات ربحية محدودة. وفي الحالات كلها لا تخرج عن إطار ما سميناه سابقًا «الاقتصاد الأخلاقي» الذي نلمسه في تشديد رئيسة الجمعيّة على عبارة «هذا مشروع يحفظ الكرامة» التي تكرّرت في لقاءاتنا مع مبادرين آخرين.

التوجّه نفسه نجد له تواترًا في المبادرات الأخرى التي شملتها العيّنة، في مجالات نشاط أخرى، من بينها النشاطات الثقافيّة، كما هي حال مبادرة «الجمعيّة الثقافية للإبداع والتفكير الإيجابي» الناشطة في فضاء «المقهى الثقافي ليبرتي» (منطقة لافايات، تونس العاصمة) التي نجحت في تجميع طاقات

مثقفين شبان وفنانين هُواة يبحثون عن فضاء مجّاني للعرض وتطوير نشاط ثقافي منفتح على النشاط الاقتصادي المتمثل في تقديم المقهى خدمات استهلاكية معتادة.

ب. المنتفعون من الخدمات المقدّمة

وهم فاعلون من خارج المبادرة، تتمثل حاجاتهم في تلقّي خدمات ذات جودة محترمة، بمقابل قليل، وهو ما تعجز عنه في الكثير من الأحيان مؤسسات السوق الرأسمالية والمؤسسات الحكومية، خصوصًا في المناطق الطَرَفية التي تضعف فيها تدخّلات الدولة. الكثير من المبادرات المدروسة تبني استراتيجية عملها على ضمان التوازن بين حاجات الفئتين. وهذا ما نرصده في مقولات رئيسة «جمعيّة أبواب الخير» والمشرفة على مبادرة «العولة» التي حاولت المزج بين حاجة الفئة المستهدفة الأولى المحتاجة إلى مورد رزق تُعيل به العائلة، والفئة المستهدفة الثانية المحتاجة إلى مجموعة من المنتوجات التقليدية البيولوجية التي تتطلّب حرفة يدوية لا تملكها، إضافة إلى أنّ هذا المنتوج، بمواصفاته التقليدية، يغيب في السوق الرأسمالية الواقعة تحت هيمنة القدرات التصنيعية الضخمة.

التوجّه نفسه أيضًا نجد له صدى في تجربة «المقهى الثقافي ليبرتي»، حيث يُحاول المشروع أن يزاوج بين حاجة الفئة الأولى، وهم الفنانون الهواة، إلى فضاء للعرض، يفتح أبوابه أمام إنتاجهم ومواهبهم وتعبيراتهم، حيث يمثّل جسرًا يربطهم بالجمهور، ومن يُصنّفه القائمون على المشروع شبابًا متعطشًا للنشاطات الفنية والثقافية البديلة، لا توفّرها السوق الرأسمالية (المهرجانات الخاصة وقاعات السينما والقنوات التلفازية ... إلخ) أو المؤسسات الثقافية العمومية (دور الشباب والثقافة في الأساس).

ومن ناحية أخرى، نلاحظ أن اشتغال هذه الدينامية يشهد نوعًا من التوتّر في مبادرات أخرى، كما هي الحال مع مبادرة «كُلّنا حِرفة»، وهو ما رصدناه في مقولات الوكيل الشريك في المؤسسة. ويعود هذا التوتر في الأساس إلى أن الفئة المستهدفة الثانية (الزبائن أو المستهلكون)، لم يستبطن فاعلوها بعد خصوصية المؤسسة المنتجة، وخصوصية المنتوج، ومن ثم خصوصية عمل الفئة المستهدفة الأولى (المُنتِجات)، ما يجعلهم خارج سيرورة إيجاد الاقتصاد. وبالفعل، نرى من خلال مقولات الوكيل أن للمبادرين تمثّلًا مختلفًا للمنتوج الذي يقدّمونه، حيث يعتبرون أنهم لا يقدّمون إلى الحريف مجرّد منتوج للاستهلاك أو العرض أو الزينة، بل هم يَهَبُونه تجربة فريدة تعكس تاريخ معرفةٍ مهاريّة تقليديّة وجذورها الضاربة في خصوصية قطاع جغرافي له أعماق حضاريّة متفردة (الشمال الغربي التونسي)، وهذا ما يتجلّى واضحًا في جملة وردت على لسان مبادِرة: «نحن لا نبيع المنتوج، نحن نبيع تاريخ وجذور المنتوج». وعلى خلاف ذلك، يتصرف الحرفي على أساس تحقيق مبدأ السعر الأدنى في إطار ما يراه هو جدليّةَ عرضٍ وطلب وتنافس حرّ استبطنه من خلال «خبرته» اليومية في السوق الرأسمالية. وبهذا، لا يمكن، بحسب شريكة البحث، أن يصمد المنتوج التقليدي أمام منتوجات شبيهة مصنعة ومستوردة ومنخفضة التكلفة.

2. الأرضية الثقافية لإعادة هندسة الصِلات الاجتماعية

يشير المثال الأخير في العنصر السابق إلى أهمّية استبطان ثقافة اقتصادية جديدة تكسر مبدأ العرض والطلب، وتضمن التوازن بين الفئات المُنتِجة المستهدَفة على نحو مباشر والمستهلكين، حيث يوفّر

الأوّلون للثانين خدمات محترمة بسعر معقول، ويُساهم الثانون في إعادة إدماج الأوّلين في دورة اقتصادية بديلة تخرج بهم من العطالة وتثمّن نشاطهم وتهبهم موقعًا للتفاوض، مثل غيرهم من الفاعلين.

نلاحظ هنا تدخلاً في هندسة الصِلات الاجتماعية بين الفئات، حيث يعمل الفاعلون الاقتصاديون في المبادرات التي ذكرناها، على صوغ التفاعل بينهم، حيث لا يقوم على مبدأ العرض والطلب والمنافسة الحرّة الذي يفرض الضغط الدائم على تكلفة الإنتاج، كما هي في حالة السوق الرأسمالية، إنّما على مبدأ التضامن المتبادل والمصلحة المشتركة[28]. وهذا ما نلاحظه مثلاً في مبادرة «تعاضديّة تونس كوب» التي نجحت في كسر الوساطة لتُهندس صلة بين الزبون والفلاح، هي صلة مباشرة. وأهمّ مشروعات هذه التعاضديّة (التعاونية) الاستهلاكية، يتمثل في إيجاد سوق تضامنية تمتد طوال أيام عدة، تتميز بربط صلة مباشرة بين الفلاح المنتِج والزبون، متجاوزيْن دور الوسيط. يكسر هذا التواصل قاعدة العرض والطلب لفائدة قاعدة التضامن، حيث المبادر، وهو هنا المستهلك، يسعى لاقتناء منتوجات صحية ومعروفة المصدر وذات سعر معقول، في حين يسعى الفلاح لتحقيق هامش ربح أكبر مما كان، لو أدرج بضاعته في مسلك التوزيع المعتاد، حيث يتمكّن من تجاوز صعوبات الإنتاج التي يواجهها في ظل الأزمة التي يعيشها المنتجُ الفلاحي.

ها هنا نرى كيف لا تتوقف الصلة عند إعادة هندسة العلاقة، بل تمتد لتمثل بنية ثقافية جديدة، عناصرها المستهلك المنخرط في التعاضدية أو الذي يتعامل معها، والفلاح المنتِج لمنتوجات فلاحية بيولوجية. يصرّ المستهلك في مثالنا هذا على معرفة أصل المنتوج ومسارات إنتاجه وما إن كان يراعي المواصفات الصحية من ناحية، ويُبعد شبهة الاستغلال من ناحية أخرى، حيث لا يكون الضغط على السعر على حساب جودة المنتوج ولا مصلحة المنتِج. وبهذا يساهم المستهلك من ناحيته في إعادة دمج الفلاح الصغير، خصوصًا، داخل دورة اقتصادية بديلة، تُثمّن منتوجه البيولوجي وتُمكّنه من تسويقه بأسعار معقولة، ويغيب عنها الوسيط الذي يجني ربحه من خلال المضاربة أو احتكار السلع، أو في أفضل الأحيان من خلال الضغط على سعر الشراء من الأصل.

نلاحظ حالة أخرى في العمل على كسر ثقافة العرض والطلب في انفتاح مبادرة «الأرض الحية» على الفضاء المحيط بها، حيث طوّرت في إطار مشروع زراعة المشاتل، حدائق بيداغوجية بالشراكة مع مدارس في الجهة. وتمثّل هذه الحدائق فضاءً تعليميًا من ناحية، لكنها من ناحية أخرى، فضاءٌ إنتاجيٌ توجَّه عائداته لفائدة المدرسة. ثقافة هذه المبادرة ليست ثقافة الربح والتنافس، وليس مبدؤها مبدأ العرض والطلب، بل هو مبدأ التضامن المتبادل، حيث يستفيد التلاميذ والإطار التربوي من الفضاء في الأغراض التعليمية البيداغوجية، لكنهم في الوقت نفسه يوفّرون منتوجًا ذا جودة وسعر معتبرين، تُوجَّه عائداته إلى تنمية الفضاء المدرسي والأداء البيداغوجي عمومًا. وضمن هذه الصلة الاجتماعية، وفي ظل هذه البنية العلائقية التضامنية، يكون المستهلك فاعلاً في بحثه عما يُرضيه استهلاكيًا، لكنه في الآن ذاته متضامن؛ إذْ يساهم من خلال توجّهه إلى هذا المنتوج تحديدًا في استدامة هذا الفضاء البيداغوجي وتطوير المدرسة العموميّة.

(28) Bidet, pp. 587–599.

الصلة الاجتماعية في الأمثلة التي ذكرناها هي في الأساس صلة تضامنية، تراعي مصلحة الطرفين الاقتصاديّة، وعلى هذا الأساس تُعيد بناء علاقتهما الاجتماعية على أرضية أخلاقية – ثقافية جديدة. وفي هذا السياق، وفي ظل بروز مبادرات الاقتصاد الاجتماعي والتضامني، تشهد حتى الصِلات التضامنية الكلاسيكية القائمة على العطاء والصدقة، إعادة تشكل، حيث ما عاد الخروج بالفئات الهشّة عن دائرة العطالة مرتبطًا بالعمل الخيري، بل بالتحوّل نحو نسق اقتصادي مهيكل أو شبه مهيكل، له منهجيّته واستراتيجياته وقيمه الأخلاقية. ورصدنا هذا المنطق أيضًا في مقولات رئيسة «جمعية أبواب الخير» المشرفة على مشروع «العولة» في غار الدماء في ما يتعلق باستراتيجية الجمعية في اختيار إدماج النساء المنحدرات من عائلات معوزة ضمن مشروعات الاقتصاد الاجتماعي والتضامني، عِوَض تقديم صدقات أو عطاءات أو مساعدات في إطار العمل الخيري.

3. من الممارسة إلى خطاب الوعي

يتطلّب بناء مثل هذه الثقافة الجديدة، الانخراط في خطاب رافض للثقافة الليبرالية السائدة في السوق الرأسمالية التي عجزت عن دمج هذه الفئات؛ وهو الخطاب الذي يعي ضرورة تطوير هذا النمط الاقتصادي الجديد الموسوم أساسًا بأخلاقيته. لكن فشل السوق الرأسمالية في دمج ساكنة معيّنة، أو فئة معيّنة، أو فشل مؤسسات الدولة في حمايتها، لا يؤدّيان بالضرورة إلى بروز مبادرات اقتصاد اجتماعي وتضامني. هناك عوامل أخرى مهمة، من بينها إعادة التفكير في مسألة السياسة النيوليبرالية بوصفها إطارًا أيديولوجيًا للنشاط الاقتصادي[29]. وهي إعادة تفكير تنطلق في الغالب من المجتمع المدني، لتُفْرَض في ما بعد على الحكومات والمجموعات صانعة القرار. لكننا وقفنا على أن هذا البعد ضعيف في المبادرات التي درسناها؛ إذْ لاحظنا ضمور البُعد «الأيديولوجي» لدى المشرفين على المبادرات، خصوصًا في ما يتعلق بمسألة مناهضة العولمة والسياسات النيوليبرالية. ولم نُسجّل إشارات مباشرة لمسألة مناهضة العولمة في خطاب المشرفين على المبادرات، وعلى ذلك يبدو لنا أن الهدف الأساسي للمبادرين ليس نضاليًا بالمعنى التقليدي السياسوي للكلمة، بل بالمعنى الاجتماعي الإنساني، متمثّلاً في العمل على الخروج بالفئة المستهدفة من حالة الهشاشة التي تعيشها.

لذلك، لا يعني هذا الضعف الغياب التام لرؤية سياسية في خطاب المستجيبين، خصوصًا لدى المبادرات الأكثر استقرارًا على المستوى المادي. وفي مثال أول على هذا نجد «جمعية حماية واحات جمنة»؛ إذْ تمكّن الفاعلون من تطوير نموذج اقتصادي متوازن وتحقيق مداخيل كافية لتمويل نشاطات المبادرة وتطويرها وتحقيق الاكتفاء لناشطيها، وضمان استقلاليتها من خلال العملية الإنتاجية في حد ذاتها وحسن ربطها بالعملية التسويقية. أما في مثال ثان، وهو مثال «المقهى الثقافي ليبرتي»، فنلاحظ أن أساس الممارسة يقوم على تهجين مصادر المداخيلٍ بالاعتماد على ممارسة الإنتاج الفني وترويجه من جهة، واستقطاب التمويلات من جهة ثانية، وتخصيص جزء من مداخيل المقهى لفائدة المبادرة من جهة ثالثة. في الحالتين، وضمن خطابات شركاء بحثنا، لاحظنا وجود معانٍ احتجاجية مناهضة

(29) Fraisse, Guérin & Laville, pp. 245–253.

للسائد في السوق الرأسمالية، كما لاحظنا مستوى تكوين سياسي ونظري أعلى مما هو موجود لدى باقي المبادرات.

وفي تركيز المشرف على «المقهى الثقافي ليبرتي» على فكرة «الثقافة البديلة» مثلًا، التي يعني بها الثقافة الموجَّهة إلى الشباب والخارجة عن العرض الذي تقدّمه المؤسسات الترفيهية الأخرى، خصوصًا منها المقاهي أو حتى ما يُعرض في وسائل الإعلام المختلفة، إشارة إلى الدور الذي تضطلع به النشاطات المقدّمة في المقهى في تعزيز دور الشباب وزيادة وعيهم ودمجهم في صراع تموقع الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين، خصوصًا بعد الثورة التونسية والدور المحوري الذي قامت به هذه الفئة في الحركة.

نلاحظ أيضًا هذا التوجه في الخطاب ذي البعد الحقوقي النضالي الذي انتهجه المشرف على مبادرة «جمعية حماية واحات جمنة». يتطرق شريك البحث في حديثه على نحو مكثف إلى مسألة الديمقراطية القاعديّة المحلّية، و«يُنَظّر» لكيفية مساهمة المبادرين والمبادِرات في ترسيخ هذا الأسلوب في إدارة الشأن المحلّي، مُعرّجًا على عدد التجارب السياسية على المستوى المحلي التي يخوضونها منذ الثورة، وكان أبرزها انتخاب معتمد الجهة وانتخاب أعضاء مكتب الجماعة المحلية (مكتب البلديّة حاليًا)[30]. ونلاحظ هذا البعد الاحتجاجي أيضًا على نحو آخر في خطاب المشرف على مبادرة تعاضدية «تونس كوب»، انطلاقًا من تعرّضه لمسألة المضار الصحّية التي تتسبب فيها الفلاحة المُصنّعة من خلال الاستخدام المفرط للمبيدات والأدوية. ليس الأمر صحّيًا إيكولوجيًا فحسب، بل هو كذلك بمعنى ما سياسي. وفي هذا ثمة تركيز على مبدأ التنمية التشاركية في بناء الاستراتيجيات الاقتصادية، حيث يكون الفلاح والمستهلك فاعلين في تحديد القواعد وبناء السياسات التي تحكم اشتغال هذه السوق البديلة.

وفي المقابل، نُعاين خطابًا أكثر براغماتية وأقل تسيّسًا في أقوال المشرفة على «جمعية مساندة حرفيات خمير»، حيث تُركّز في الأساس على الهدف الرئيس وراء المشروع والمتمثل في خروج الحرفيات من وضع الهشاشة، مُسلّطة الضوء على التفصيلات اليومية لسير المبادرة من دون الإحالة على أيّ مُعجم سياسي أو أيديولوجي أو نظري. «الخطاب المحايد» نفسه يظهر في مقولة المشرف على مبادرة الزراعة من دون تربة، التي يرعاها فرع «جمعية التنمية العادلة» في مدنين، الذي تطرّق إلى علاقة مبادرته بالسياسة والأحزاب السياسية بالأخص، التي اعتبر تدخّلها مريبًا وسلبيًا، هدفه الوحيد هو الركوب على إنجازات الجمعية في الجهة.

لكن، ومرة أخرى، لا يعني هذا «الحياد» عدم قدرة الفاعلين على التأطير النظري والسياسي للمبادرات، بل إن التأطير الحاضر يعود في الأساس إلى الخبرات والمعارف التي اكتسبها كل فاعل، انطلاقًا من نشاطاته السابقة في سياقات أخرى مختلفة عن سياق المبادرة الاجتماعية التضامنية. وعلى العموم، رصدنا «ترسّبات» الخطابات النقابية والحقوقية والسياسية في حالة مبادرة جمعية «حماية واحات

(30) Tahar Etahri, «La Commune de Jemna (Tunisie),» *Entre les lignes entre les mots*, 28/12/2016, accessed on 27/3/2020, at: https://bit.ly/3a1VBoh

جمنة»، والخطابات المدنية الجمعياتية الثقافية في حالة مبادرة «ليبرتي». وعلى الرغم من غياب مثل هذه الترسبات في الخطابات الأخرى، فإننا لمسنا منظورًا متكاملاً و«فلسفة» متناسقة هي نوع من التنظير لخبرة المشرف على مبادرة «تونس كوب»، وهي الخبرة التي اكتسبها في نطاق نشاطه المهني ضمن الوظيفة العمومية (في وزارة الفلاحة تحديدًا) بما اشتملت عليه من دورات تدريب خضع لها في بلدان مختلفة، مثل المغرب واليابان وغيرهما.

4. من إعادة هندسة الصلات إلى إعادة هندسة الأرضيّات الثقافية المشتركة

في محيط جميع هؤلاء المبادرين، كما في محيط من يقيم معهم الصِلات الاجتماعية التي تخوّلها المبادرات التي درسناها، لاحظنا دينامية ثقافية جماعية تُغلّف الاستراتيجيات الفردية، دافعة نحو تقوية اللّحمة بين أفراد المجموعة المبادرة. أساس هذه الدينامية هو هوية مشتركة تُبنى انطلاقًا من إحساس بالانتماء المشترك إلى مجال ممارسة موحدة تقوم بها فئة مهنية أو اجتماعية متجانسة في الحدّ الأدنى (نساء، وحرفيّون، وعائلات معوزة، وعاطلون عن العمل ... إلخ).

ها هنا قد نكون في وضع يسمح باستثمار مفهوم «رأس المال الاجتماعي» بما هو شبكة العلاقات التي يكتسبها الفرد. وبالفعل، تمثل مبادرات الاقتصاد الاجتماعي والتضامني مجالاً لتوسيع دائرة العلاقات الاجتماعية مع مبادرين من النوع نفسه ومستهلكين وحرفيين ومتدخّلين آخرين من أنواع مختلفة. وفي كل عملية توسيع لدائرة العلاقات، يتوسّع ما يحُوزه الأفراد من «رأس مال اجتماعي أوّلي» قابل للاستثمار والتوظيف والتحويل، حيث يُحقق عائدًا بعد إتمام «دورته الاقتصادية»: تكثيف الصِلات، واستثمارها، وإعادة استثمارها، وتحويلها، وتوسيع دائرة شركاء النشاط الاقتصادي، وتشبيك العلاقات، وفتح آفاق الاندماج الاجتماعي، وتضييق مساحات التهميش، وتشبيك بين الأفراد والمجموعات والمؤسسات، وتثقيف سياسي، وتثقيف إيكولوجي، وإيجاد الممارسات الانتخابية والتمثيلية ... إلخ.

وفي تجربة «جمعية مساندة حرفيات خمير»، انخرطت المُبادِرات، بداية، في تعليم الرسم على محامل غير تقليدية. كان ذلك عبارة عن ورشة تدريب، تكوّنت فيها مفردات إحساس بالانتماء المشترك إلى تجربة تُوّجت بتأسيس المبادرة. وليس هذا المثال فريدًا؛ ففي السياق نفسه، وخلال عملنا الميداني، تعرضنا لأمثلة عدة أخرى تعكس وجود مثل هذه الأرضية الثقافية المشتركة التي مثّلت إطارًا لإعادة هندسة صلات اجتماعية بين الأفراد، والأفراد والجمعيات، والجمعيات ومن يتعاملون معها، ومن ثم تشكلت أطر بناء مبادرات اقتصاد اجتماعي وتضامني. وتتميز هذه الأرضيات الثقافية بتنوّعها.

ومن أمثلتها مبادرة «كلنا حرفة»، حيث كان الانتماء إلى اختصاص حرفي واحد، ومجال جغرافي موحّد: عين دراهم (دائرة انتماء محلية)، أو جندوبة (دائرة انتماء جهوية أوسع)، أو الشمال الغربي (دائرة انتماء إقليمية أكثر اتساعًا)، دافعًا نحو نسج ملامح هوية مشتركة. ففي خطاب المُشرفة على مبادرة «كلنا حرفة»، وحينما كانت تعرّف بذاتها، قدمت نفسها أولاً بصفتها شابة من الشمال الغربي، وتحديدًا من معتمدية (تسمية تقسيم إداري تونسية) عين دراهم، تسعى للارتقاء بحال المرأة الريفية الحرفية في منطقتها. عناصر الأرضية الثقافية الجامعة بين هؤلاء النسوة، هي أنهن نساء يُنتجن

المنتوجات التقليدية، وينتمين إلى مجال جغرافي موحّد. وفي سياق بناء مثل هذه المبادرات، يمكن مثل هذا الانتماء المِهني - الترابي أن يتحوّل في الخطاب التسييسي إلى أساسٍ لانتماء هوياتي ذي بعد تاريخي. ويمكن أن نرصد مثالًا على ذلك، وعلى نحو جلي، قول شريك البحث المشرف على «جمعية حماية واحات جمنة» الذي شدد خلال سرده ما يعتبره «ملحمة استرجاع واحات جمنة» على الانتماء المشترك لجميع أهالي المنطقة الذين يعتبرون الواحة أرض أجدادهم ويعتبرون نشاطهم على هذه الأرض حقًا سلبه منهم المستعمر، ومن بعده الدولة ما بعد الاستعمارية.

ويمكن أيضًا، كما ذكرنا سابقًا، الانتماء إلى فئة اجتماعية واحدة (العائلات المعوزة) أن يوجِد هذه الأرضية الثقافية المشتركة التي تقوّي المبادرة والعمل المشترك وتُكثّف الصِلة من خلال إيجاد لُحمة بين المبادرين. ويمكن أيضًا أن يكون فضاء العيش المشترك عنصر لحمة ثقافية. ومثالنا هنا هو مثال «المقهى الثقافي ليبرتي» الذي تمكّن من إعادة هندسة الصِلات بين مرتادي المقهى من خلال النشاطات الثقافية المختلفة، وهو ما ساهم في إيجاد ما يمكن تسميته «جماعة ذَوْق جَمَالِيٍّ»[31]. وعرفت طبيعة الصلة التي تربط بين هؤلاء الشباب إعادة تشكيل تحوّلت بموجبها من تجاورٍ عرضيٍّ في مقهى، أو معرفة سطحية مبنية على التردّد على المقهى نفسه، أو حتى صلة زمالة في الدراسة أو جيرة عابرة تمتد إلى المُجَالَسَة في المقهى، إلى صِلَة ذوقية جمالية منتِجة معنى ثقافيًا. إذًا، للفضاء قدرةٌ على إعادة تشكيل الصلات من خلال فرضه حدودًا جديدةً تساهم في إعادة هندسة أشكال الاجتماع الإنساني.

تأثير الفضاء نفسه نُلاحظه في قول المشرفة على مبادرة «ألسبايس» الموجهة في الأساس إلى المقاولين الاجتماعيين الذين يعملون على تأسيس مبادرات الاقتصاد الاجتماعي والتضامني أو الشباب الناشطين على نحو مستقل Les freelancers أو المقاولين الذين يعملون على تأسيس شركات ناشئة Start up، والذين يتجنبون قواعد التصرف الصارمة التي تفرضها السوق الرأسمالية الكلاسيكية، أو السوق الحكومية من التزام بمواقيت العمل والميزانيات والاختصاصات ونظام داخلي صارم يُنظّم الصلات داخل المؤسسات ويحدّد التراتبية. وعبر تجميعها ناشطين من مجالات مهنيّة مختلفة ذوي خبرات مختلفة، يعملون على مشروعات مختلفة في فضاء واحد مفتوح، تساهم فضاءات العمل المشترك في إيجاد شبكة تضامنية، تُتوّج، في الكثير من الأحيان، بمشروعات جديدة إبداعية ودامجة للكثير من الاختصاصات[32]، وهذا ما يتطلّبه واقع سوق الشغل. وفي مثالنا، نلاحظ إيجادًا لشكل تنظيم جديد يدعم التَّذَاوُت (التفاعل بين ذوات) من خلال تداخل الخبرات والاختصاصات، ويعطي الفاعلين هامشًا أكبر من حرّية الحركة.

خلاصة القول، إن مبادرات الاقتصاد الاجتماعي والتضامني كلها التي درسناها تُعيد هندسة الصِلات بين الفاعلين، ونتحدث هنا عن المبادرين أساسًا، من خلال إيجاد روابط انتمائية مخصوصة بينهم، تجمّعهم، فتتحول إلى أرضية ثقافية ترتكز عليها مبادرات اقتصادية توجِد انسجامًا بين خصوصياتهم،

(31) Viviana Fridman & Michèle Ollivier, «Goûts, pratiques culturelles et inégalités sociales: Branchés et exclus,» *Sociologie et sociétés*, vol. 36, no. 1 (January 2004), pp. 3–11.

(32) Alessandro Gandini, «Le travail freelance en Italie,» *Global Dialogue*, vol. 4, no. 4 (2014), pp. 24–26.

بل تذهب إلى حد دمجهم في دورة اقتصادية بديلة، أساسها اجتماعي بما أنه يوجِد رؤوس أموال اجتماعية ويُعزّز التشابك العلائقي ويُوسّع دائرة الخارجين من الإقصاء إلى الاندماج.

خاتمة

في ضوء النتائج التي عرضنا لها وتحليلها، يمكننا التأكيد أن مبادرات الاقتصاد الاجتماعي والتضامني نجحت نسبيًا في إعادة بناء الثقافة الاقتصادية للفئات الهشّة اجتماعيًا، من خلال نجاحها النسبي في تجميع الفئات المستهدفة حول أرضيّة ثقافية تتعارض في النهاية مع الأرضيّة الثقافية التي تفرضها السوق الرأسمالية. وتعود هذه القدرة التي تتمتع بها المبادرات إلى تمكّنها من إعادة هندسة الصلات الاجتماعية في ما بين أفراد الفئة المستهدفة للمبادرة، مُفرّعة إيّاها إلى فئتين رئيستين: أُولاهما، الفئة المبادِرة (المنتجة)؛ وثانيتُهما الفئة المستفيدة من الخدمات المقدّمة. وتقوم هذه الصلة الجديدة التي تجمع الطرفين على أسس عدة، أوّلها كسر مبدأ العرض والطلب لفائدة مبدأ التبادل التضامني. فضمن المبادرات التي درسناها، لاحظنا أن الصلة الاجتماعية في معناها الاقتصادي مثلاً، ما عادت قائمة على البحث عن الربح الأقصى، كما هي الحال بالنسبة إلى السوق الرأسمالية، ولا قائمة على مبدأ الإعانة والصدقة، كما هي حال الجمعيات الخيريّة، بل صارت قائمة على مبدأ التبادل التضامني الذي يراعي المصلحة المشتركة، وذلك من خلال إيجاد التوازن بين أهداف المبادرين وحاجات المستفيدين.

تستثمر المبادرات أيضًا شبكة الصِلات المنسوجة بين أفراد الفئة المستهدفة التي تؤسَّس على مرتكزات ناتجة من الانتماء إلى القطاع نفسه، أو إلى الفضاء الجغرافي نفسه، أو إلى الموروث التاريخي والهوياتي نفسه، أو تقوم على الوجود المتجاور في فضاء نشاط مشترك. ولاحظنا أن ميلاد مبادرات الاقتصاد الاجتماعي والتضامني يُعيد هندسة هذه الصلات، ويجعل منها صلات ذات مردودية اجتماعية رئيسة، أي مجموعة من الصلات منتجة لرأس المال الاجتماعي الذي يمكن استثماره من الفئات المستهدفة ومجمل الأفراد المشتركين في المبادرات ومن يتعامل معهم، في الخروج من دوائر العزلة والهشاشة والعطالة الاجتماعية والإقصاء والتهميش. ونتيجة ذلك هي إعادة هندسة صلتهم بالإنتاج من خلال الانخراط في دورة إنتاجية بديلة من السوق الرأسمالية والسوق الحكومية في المعنى الاقتصادي، أو متحررة نسبيًا منهما، ومثمّنة للتواصل الاجتماعي في المعنى الاجتماعي، من خلال الفعل الإدماجي.

تجري سيرورات هندسة الصلات الاجتماعية وإعادة هندستها على الرغم من خلوّ تلك السيرورات، وإلى حد بعيد، من المكوّن السياسي – الأيديولوجيّ الصريح أو المعلن على الأقل. فعلى عكس ما يشير إليه عدد من المراجع النظرية، لا تظهر فكرة مناهضة العولمة والسعي نحو إيجاد بديل اقتصادي من النمط الرأسمالي الليبرالي على نحو جليّ في خطاب الفاعلين، وفي تأويلهم لأفعالهم. البعد النضالي ضعيف في خطاب المبادرين، لكن ضعفه لا يعني الغياب التام لمثل هذا الخطاب، حيث نُعاينه على نحو غير مباشر في الأقوال الاحتجاجية للمبادرين، وإشارتهم المتواترة إلى ضرورة مقاومة الآثار المنحرفة للنمط الاقتصادي الرأسمالي. وقد تبنّى مثلَ هذه القيم النضالية المشرفون على المبادرات الأكثر استقرارًا واستقلالاً ممن كانت لهم تجارب سابقة جمعياتيّة وسياسية وحقوقيّة، أو تجارب في

إطار الخبرة المكتسبة والمهارات المتعلمة. كما أن انعدام البعد الأيديولوجي أو المكوّن السياسي الصريحين، لا يعني أن تلك المبادرات وما ينبني عليها من إعادة هندسة للصِلات الاجتماعية، ليس سياسيًا في جوهره. إن السياسي هو ما يكون بين الناس بوصفهم شركاء في الاجتماع الإنساني، وهنا نحن بذلك في قلب إعادة تشكيل قواعد العيش المشترك والاجتماع الإنساني.

المراجع References

Ben Amor, Mohamed Ridha. *Les formes élémentaires du lien social en Tunisie: De l'entraide à la reconnaissance*. Paris: Le Harmattan, 2011.

Bertaux, Daniel. «L'approche biographique: Sa validité méthodologique, ses potentialités.» *Cahiers Internationaux De Sociologie*. vol. 69 (Juillet–Décembre 1980).

Bidet, Éric. «Économie sociale, nouvelle économie sociale et sociologie économique.» *Sociologie du Travail*. vol. 42, no. 4 (Octobre–Décembre 2000).

Blanchet, Alain & Anne Gotman. *L'enquête et ses méthodes*. Paris: Nathan, 1992.

Elachhab, Fathi. «L'économie sociale et solidaire en Tunisie, un potentiel troisième secteur?» *Revue internationale de l'économie sociale (RECMA)*. vol. 3, no. 349 (March 2018).

«Etude stratégique sur l'économie sociale et solidaire.» Ministère du Développement de l'Investissement et de la Coopération Internationale (2017). at: https://bit.ly/3c7neOc

Ferraton, Cyrille. «Mauss et l'économie solidaire.» *Revue du MAUSS*. vol. 1, no. 27 (January 2006).

Fraisse, Laurent, Isabelle Guérin & Jean–Louis Laville. «Économie solidaire: Des initiatives locales à l'action publique. Introduction.» *Revue du Tiers Monde*. vol. 2, no. 190 (February 2007).

Fridman, Viviana & Michèle Ollivier. «Goûts, pratiques culturelles et inégalités sociales: Branchés et exclus.» *Sociologie et sociétés*. vol. 36, no. 1 (January 2004).

Gandini, Alessandro. «Le travail freelance en Italie.» *Global Dialogue*. vol. 4, no. 4 (2014).

Gide, Charles. *Économie sociale: Les institutions de progrès social*. Paris: Sirey, 1905.

Henckel, Jean–Guy. *Dans un pays de Cocagne: Entretien avec Jean–Guy Henckel*. Paris: Editions Rue de l'échiquier, 2009.

Kasmir, Sharryn. «The Mondragon Cooperatives: Successes and Challenges.» *Global Dialogue*. vol. 6, no. 1 (2016).

Kaufmann, Jean–Claude & François de Singly. *L'entretien compréhensif*. Paris: Armand Colin, 2004.

Krichen, Aziz. «L'affaire de Jemna: Question paysanne et révolution démocratique.» *Nawaat*. 7/12/2016. at: https://bit.ly/3eixOnB

«La Révolution Inachevée, Créer des opportunités, des emplois de qualité et de la richesse pour tous les Tunisiens.» La Banque Mondiale. *Revue des politiques de développement*. no. 86179 (2014). at: https://bit.ly/2UZfWq5

Rebón, Julián. «Recuperated Enterprises in Argentina.» *Global Dialogue*. vol. 6, no. 1 (2016).

Skair, Leslie. «The End of the World or the End of Capitalism?.» *Global Dialogue*. vol. 6, no. 1 (2016).

Taniguti, Gustavo. «The Solidarity Economy: An Interview with Paul Singer.» *Global Dialogue*. vol. 6, no. 1 (2016).

Theodoros, Rakopoulos. «The Anti–Middleman Movement in Greece.» *Global Dialogue*. vol. 6, no. 1 (2016).

Walras, Leon. *Études d'économie sociale: Théorie de la répartition de la richesse sociale*. Lausanne: F. ROUGE, 1896.

Weber, Max. *Essais sur la théorie de la science*. Paris: Librairie Plon, 1965.

Williams, Michelle. «Uralungal, India's Oldest Worker Cooperative.» *Global Dialogue*. vol. 6, no. 1 (2016).

لورد حبش* وغادة المدبوح** |
Lourdes Habash / Ghada Almadbouh

استثناء الاستثناء: التعليم «العاري» في السياق الاستعماري في فلسطين

Exception of the Exception: Palestinian «Bare» Education under Colonialism in Palestine

ملخص: تهدف هذه الدراسة إلى معرفة الكيفية التي أثّر بها السياق الاستعماري الإسرائيلي في بنية التعليم الفلسطيني. وقد اعتمدت مدونتها، أساسًا، على الأوامر العسكرية، إضافةً إلى مصادر ثانوية أخرى، ومقابلات مركّزة، كما استخدمت أطرًا تحليلية مستندة إلى مفاهيم ميشيل فوكو وجورجيو أغامبين في تقديم أطروحة «التعليم العاري»؛ وذلك لكشف الأضرار المتراكمة والإرث الكولونيالي المتجدد في قطاع التعليم. وقد جرى تحليل أثر الاستعمار من خلال محورين، هما: المكان، واللاتنمية البشرية. وبيّنت الدراسة كيف تعامل الاحتلال مع التعليم، منذ بداياته، بمنهجية محددة تعتبره قضيةً أمنية؛ إذ يعتمد الاحتلال منظومة من الأوامر العسكرية والسياسات غير الواضحة، تنمّ عن إهمال كامل وممنهج للعملية التعليمية، بهدف تحويل التعليم من أداة تحرير وتعزيز للهوية إلى عبودية واغتراب.

كلمات مفتاحية: التعليم الفلسطيني، المناهج، الأوامر العسكرية، الاحتلال الإسرائيلي، الاستعمار، التعليم العاري، استثناء الاستثناء.

Abstract: This article demonstrates the ways through which the Israeli colonisation has affected the structure of the Palestinian education in the Occupied Territories since 1967 by examining the related Israeli Military Orders in addition to secondary resources and in depth and focused interviews. It also utilises various theoretical and analytical frameworks, mainly those of Michel Foucault and Giorgio Agamben, to conceptualise «Bare Education», revealing the accumulated damage and neo–colonial legacy of education. The effect of colonisation is analysed here through three aspects: space, (non) human development, and planning. Israel has, from the outset, dealt with the education of Palestinians as a mere security matter. The Israeli occupation has created a vague (non) system of military orders and policies based on total and systematic disregard of the education system and on de–development in order to transform education from an emancipatory process for identity affirmation to a tool of subordination and alienation.

Keywords: Palestinian Education, Military Orders, Israeli Occupation, Colonialism; Bare Education, Exception of the Exception.

* مديرة معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية في جامعة بيرزيت.

The director of Ibrahim Abu–Lughod Institute of International Studies (IALIIS).

** أستاذة مساعدة في دائرة العلوم السياسية في جامعة بيرزيت.

She is an ssistant professor at the Departmnet of political scinece at Birzeit University/Palestine.

مقدمة[1]

في الانتفاضة الأولى عام 1987، في بيت لحم، أصدر الحاكم العسكري الإسرائيلي أمرًا بإغلاق المدارس حتى إشعار آخر. وبوصفنا أطفالًا، شعرنا بالفرح، ولم نفهم ما سيترتب على هذا القرار الذي كان من تداعياته إغلاق المدارس إغلاقًا نهائيًا. وقد عنى ذلك لنا بداية ألّا نصحو باكرًا، وأن نبقى في البيت. ولكن سرعان ما بات يعني أن علينا الذهاب إلى المدرسة بالزي غير الرسمي؛ أن نصبح لامرئيين، وبعيدين عن أعين الجندي الإسرائيلي، أن نذهب فرادى إلى المدرسة، أي أن نتسلل إليها كمن يسرق علمه. فبدلًا من أن يكون الهروب من المدرسة فعلَ تسللٍ نُعاقَب عليه، أصبح الذهاب إليها فعلًا نُعاقَب عليه. وكان علينا أن ندخلها من مداخل مختلفة، متخفّين ومتفرقين، من دون طوابير الصباح، أو الدخول تحت أعين الأساتذة، ومن دون أي مشهد حي من مشاهد الدوام المدرسي المعتاد. ذهبنا في صفوف منتقاة، موزعة على أيام الأسبوع؛ لإبعاد أنظار السجان عن هذا «الجرم» العظيم.

فرض علينا السجان أن نبقى في البيت، أي ألا نتعلم، وأن نتأخر في الدراسة، عقابًا جماعيًا على إشعال الانتفاضة الأولى. ولكن وجدنا اللجان الشعبية[2]، بالاتفاق مع المدرسة، ترسل إلينا الفروض والامتحانات، وتحدد يومًا لتسليمها. أحببنا وجودنا في البيت بدايةً، ولكن بعد ذلك فهمنا أن هذا فعل احتلالي، وليس إجازة صيفية، فأصبح العلم مقاومة، وأصبح وجودنا في صفوفنا، وأداؤنا فروضنا المدرسية فعلًا مقاومًا شأنه شأن أي فعل يمكن اتخاذه ضد العسكري الإسرائيلي. لكن يظل السؤال: لماذا، وكيف، تتعامل إسرائيل مع التعليم كأنه خطر أمني عليها؟ وكيف عملت، وتعمل، لمواجهة هذا «الخطر»، مُذاك وإلى اليوم؟

توالت الانتهاكات الإسرائيلية لجميع العناصر التعليمية من دون توقف، بما في ذلك اختطاف قوات خاصة إسرائيلية، في 7 آذار/ مارس 2018، رئيس مجلس الطلبة، عمر الكسواني، من داخل حرم جامعة بيرزيت، حين اقتُحم الحرم وأُطلق النار ورُوّع الطلبة![3] لقد دفعتنا أحداث متكررة، منذ بداية الاحتلال حتى يومنا هذا، إلى كتابة هذه الدراسة، في محاولة لفهم أثر الاستعمار في التعليم الفلسطيني، ولمعرفة

(1) الشكر للأستاذة نوال الصغير، بوصفها مساعدة بحث أساسية، وللأستاذة نيفين لطيف، لمساعدتها في المراجع الإنكليزية، وللأستاذة سهيلة عبد اللطيف التي راجعت الورقة لغويًا، وللأستاذة هنادا خرمة لمراجعتها الورقة لغويًا إضافة إلى التعليقات التي اقترحتها لإغنائها. نشكر أيضًا جامعة بيرزيت ولجنة البحث العلمي لدعمهما هذا البحث.

(2) شهد التاريخ الفلسطيني فضاءات ومحاولات عدة لمقاومة التعليم العاري ومحاولة طمس الهوية الفلسطينية، منها: اللجان الشعبية، وإنشاء مجلس التعليم العالي، وهو الجسم الممثل لجميع الجامعات الفلسطينية، المسؤول عن التنسيق بينها في قضايا التخطيط والتمويل، في القدس عام 1978، وكان عمله الأساسي التخطيط للتعليم العالي الفلسطيني؛ نعيم أبو الحمص، مقابلة شخصية، رام الله، 2016/21/9. واهتمام منظمة التحرير الفلسطينية بوضع «خطة التربية الثورية الفلسطينية» عام 1972؛ إذ أعد قسم التخطيط التربوي في المنظمة «فلسفة التربية للشعب العربي الفلسطيني» التي كانت تهدف إلى جمع شتات الفلسطينيين تربويًا، ينظر: إلياس زين، «التربية والمعركة»، مجلة **شؤون فلسطينية**، العدد 55 (آذار/ مارس 1976)، ص 60-61. لكن هذه الدراسة لن تعالج كيف قاوم الفلسطينيون التعليم العاري؛ لأنه ليس من تخصصها.

(3) «وحدة مستعربين تقتحم جامعة بيرزيت وتختطف رئيس مجلس الطلبة»، **عرب 48**، 2018/3/7، شوهد في 2019/11/1، في: https://bit.ly/2GAgV5w

الكيفية التي أثر بها السياق الاستعماري الإسرائيلي في بنية التعليم الفلسطيني، في الضفة الغربية وقطاع غزة، بوصفها بنية مقيدة للإمكانات.

تنظر هذه الدراسة إلى التعليم بوصفه منظومةً واحدة، من دون التركيز تركيزًا أساسيًا على الاختلافات في مستويات التعليم وأنواعه؛ لأن الدراسة تهدف إلى كشف السياسات العامة، والمتغيرة، للاحتلال في قطاع التعليم عامةً، خلال الفترة 1967–1994، من دون البحث في التمايز بين هذه السياسات على مستوى المراحل التعليمية[4]. إضافة إلى أن الورقة لن تتطرق إلى التعليم في منطقة القدس؛ لاختلاف شروط السيطرة الإسرائيلية هناك[5]. وقد استُخدمت مصادر أولية وثانوية في هذا البحث الكيفي، واعتُمد أكثر ما اعتُمد على الأوامر العسكرية[6]، بما هي أساس لفهم هذه المنظومة؛ إذ تمثّل هذه الأوامر أساسًا للتحليل، إضافة إلى المصادر الثانوية الأخرى والمقابلات الشخصية المركزة.

تنقسم هذه الدراسة ثلاثة محاور. يعرض المحور الأول الإطار النظري الناظم للدراسة، وهو يوظف أطرًا تحليلية من ميشيل فوكو Michel Foucault (1926–1984)، وجورجيو أغامبين Giorgio Agamben (1942–) في تقديم أطروحة «التعليم العاري». في حين يوظف المحور الثاني هذه الأطروحة لكشف الأضرار المتراكمة والإرث الكولونيالي الاستيطاني المتجدد في قطاع التعليم. أما المحور الثالث فيتناول بالتحليل وضع التعليم الفلسطيني منذ ما بعد عام 1967 وحتى مجيء السلطة عام 1994[7]، باستخدام الأطر النظرية ذاتها، في عنصرين أساسيين، يتمثلان في المكان، واللاتنمية البشرية؛ لفهم بنية العملية التعليمية. ولا بد من الإشارة إلى أنه يفترض وجود محور آخر، وهو التخطيط، لكن هذه الدراسة لن تستطيع تغطيته، لأنه يحتاج إلى توسع بحيث يشمل مرحلة ما بعد السلطة الفلسطينية.

أولًا: السيطرة الاستعمارية على التعليم بين فوكو وأغامبين

يستخدم الاحتلال الإسرائيلي القوة للسيطرة على كل مناحي حياة الفلسطينيين، ومن ضمنها قطاع التعليم. وقد تنوعت الأدبيات التي حاولت رصد الاختراقات الإسرائيلية لكل نواحي

(4) لن تغطي هذه الدراسة مرحلة ما بعد إنشاء السلطة الفلسطينية؛ لأن المجال لا يتسع لها هنا، ونظرًا إلى اختلاف ديناميات عمل التعليم العاري بعد عام 1994 أيضًا. لكن تنطلق من افتراض أنه على الرغم من نقل صلاحيات التعليم إلى السلطة الفلسطينية بعد إنشائها وأُعطيت الحق في وضع المناهج مثلًا، فإن هذه الإجراءات غلفتها ممارسات أخرى، جعلت التعليم دومًا في حالة استثناء.

(5) لن تتطرق الدراسة إلى تعليم الفلسطينيين في مناطق 1948 لاختلاف نوع السيطرة الاسرائيلية وآلياتها.

(6) المصادر التي تم الحصول منها على الأوامر العسكرية هي مؤسسة الحق في مدينة رام الله حيث لديها أرشيف ورقي للأوامر العسكرية؛ منظومة القضاء والتشريع في فلسطين «المقتفي»، معهد الحقوق، جامعة بيرزيت؛ عبد الجواد صالح، **الأوامر العسكرية الإسرائيلية** (رام الله: [د. ن.]، 1986).

(7) لأغراض البحث، تناولنا الوضع التعليمي في مرحلة ما بعد عام 1967، وهي المرحلة التي تعد أقل المراحل المبحوثة، مع تأكيدنا أن التعليم قضية أمنية، وسياسية أيضًا، منذ عام 1948.

التعليم[8]. لكن ما زال هناك نقص واضح في الأدبيات التي ترصد السياسات المرئية واللامرئية الاستعمارية في قطاع التعليم، وتحللها، وهذا ما يؤكده أيضًا أزولاي وأوفير في مقالتهما بالقول: «يمكن قياس الضرر الذي لحق بالخدمات الصحية والتربوية، بصورة خاصة، من خلال إمكانية الوصول إلى هذه الخدمات، وهي إمكانية يُحرم منها الفلسطينيون، نتيجة التقييد الصارم لحرية التنقل في الأرض المحتلة. ولكن لا يوجد تقييم واضح للأضرار المتراكمة في مجالي الصحة والتعليم»[9].

إضافة إلى تحليل الحالة الفلسطينية، استُعين بمفهوم القوة التأديبية والسيادية لدى فوكو، وبمفهوم حالة الاستثناء لدى أغامبين. ولكن لا يحاجّ هنا بأن فوكو وأغامبين، معًا، يقدمان تفسيرًا كافيًا، وإنما لا بد من الكشف عن علاقات الاحتلال بالتعليم والوجود الفلسطينيين، من خلال توضيح سياساته ومنهجيته لمحاربة التعليم.

إن نظرة تحليلية إلى القوة التأديبية والسيادية لدى فوكو توضح أن الجسد موضوعة مركزية لتحليل عمل القوة بطريقتين مختلفتين: القوة السيادية التي تعمل على الجسد لتعذيبه أو لقتله؛ لذلك يعتبرها فوكو قوة الحياة والموت[10]. فالقوة السيادية تمارَس على الفرد المعاقَب، وعلى الذين يشاهدون العقاب الدموي،

(8) لمزيد من المعلومات حول رصد اختراقات الاحتلال كل نواحي التعليم في فلسطين، ينظر: إيمان مصاروة، **أثر الاحتلال الإسرائيلي على التعليم في القدس** (البيرة: وزارة الثقافة الفلسطينية، 2014)؛ تفيدة جرباوي ونخلة خليل، **تمكين الأجيال الفلسطينية: التعليم والتعلم تحت ظروف قاهرة** (رام الله: مواطن – المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2008)؛ «تقرير حملة الحق بالتعليم حول انتهاكات الاحتلال الاسرائيلي في جامعة بيرزيت (2019–2020)»، حملة الحق في التعليم، شوهد في 2020/4/28، في: https://bit.ly/3dJfMu6؛ جابي برامكي، «تجربة التعليم العالي في فلسطين منذ الاحتلال: نشأته، الإشكاليات، الإنجازات»، مجلة **السياسة الفلسطينية**، العدد 26 (2000)؛ حسن عبد الكريم ورنا داود، «التعليم في فلسطين»، في: محمود سويد وماهر الشريف (محرران)، **دراسات في الدين والتربية وفلسطين والنهضة: تكريمًا للدكتور هشام نشابه** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2015)؛ صلاح الزرو، **التعليم في ظل الانتفاضة** (الخليل: مركز أبحاث رابطة الجامعيين، 1989)؛ طاهر النمري، **واقع واحتياجات التعليم الفلسطيني في مدينة القدس** (القدس: الملتقى الفكري العربي، 2001)؛ علي حسين حبايب، **واقع التعليم الفلسطيني في المرحلة الأساسية: 1987–1991** (البيرة: مركز الدراسات والتطبيقات التربوية – كير، 1991)؛ محمد عبد الفتاح شاهين، **واقع التعليم الإلزامي والثانوي في الضفة الغربية** (الخليل: مركز أبحاث رابطة الجامعيين، 1990)؛

Gad Yair & Samira Alayan, «Paralysis at the Top of a Roaring Volcano: Israel and the Schooling of Palestinians in East Jerusalem,» *Comparative Education Review*, vol. 53, no. 2 (2009); «West Bank Movement and Access Update,» United Nations, OCHA – Occupied Palestinian Territory, *Special Focus* (September 2012), accessed on 11/4/2020, at: https://bit.ly/2Y64Cu3; Sarah Graham–Brown, *Education, Repression and Liberation: Palestinians* (London: World University Service, 1984); Orhan Niksic, Nur Nasser Eddin & Massimiliano Cali, «Area C and the Future of the Palestinian Economy,» The World Bank, *A World Bank Study*, no. 89370 (2014), accessed on 11/4/2020, at: https://bit.ly/2W55bSe; Christa Bruhn, «Higher Education as Empowerment: The Case of Palestinian Universities,» *American Behavioral Scientist*, vol. 49, no. 8 (2006), pp. 1125-1142; Muhammed Hallaj, «The Mission of Palestinian Higher Education,» *Journal of Palestine Studies*, vol. 9, no. 9 (1980), pp. 75-95; Susan Nicolai, *Fragmented Foundation: Education and Chronic Crises in the Occupied Territories* (Paris: UNESCO International Institute for Education Planning, Save the Children UK, 2007); Ada Roberts, Boel Joergensen & Frank Newman, «Academic Freedom Under Israeli Military Occupation,» *Report of the WUS/ICJ Mission of Enquiry into Higher Education in the West Bank and Gaza* (London; Geneva: World University Service and International Commission of Jurists, 1984).

(9) أرئيلا أزولاي وعدي أوفير، «نظام العنف»، في: ساري حنفي وعدي أوفير وميخال غيفوني (محررون)، **سلطة الإقصاء الشامل: تشريح الحكم الإسرائيلي في الأراضي الفلسطينية المحتلة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، ص 141.

(10) ميشيل فوكو، **تاريخ الجنسانية، الجزء الأول: إرادة العرفان**، ترجمة محمد هشام (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2004)، ص 113.

فهي عقاب جماعي، تنفذه الدولة لتعذيب جسد المعاقب وقتله، وإخافة الناس. أما الثانية، فتتمثل بالقوة التأديبية[11]، وتُستخدم لتطويع الجسد وضبطه، بمجموعة من التقنيات التي صُممت من أجل تشكيل جسد طيّع إلى أبعد الحدود. فالذات هنا تمارَس عليها أنواع الممارسات كافة لإخضاعها[12].

وباختصار، من وجهة نظر فوكو، فإن القوة التأديبية عكس القوة السيادية، فهي تعمل عملاً «إيجابيًا» غير مرئي؛ لأنها تركّز على إنتاج فرد كفء يتصرف تصرفًا طيّعًا[13] لدولته وللمؤسسات. ولكن في حالة الاحتلال الإسرائيلي، فقد مورست القوة التأديبية بطريقة مختلفة، بوصفها قوة كولونيالية استيطانية تمارس الأبارتهايد، ومن ثم لا تسعى لإنتاج فرد منتج، ولا تتطلع أبدًا إلى وجوده، حتى إذا تعاملت معه بوصفه فردًا. وبهذا يمكن استعارة مفهوم القوة السيادية وتطبيقه على سياسات الاحتلال الاستيطانية الخاصة بالتعليم في فلسطين، وتتمثل في عمليات القتل العمد للطلبة والأساتذة، واحتجازهم وترهيبهم، إضافة إلى استخدام القوة التأديبية لفهم السياسات الرقابية التي استهدفت وضع المناهج والطلبة والأساتذة ضمن نظام رقابة ممنهج. فهاتان القوتان استخدمهما الاحتلال للسيطرة، ولإضعاف منظومة التعليم الفلسطينية.

إن استخدام القوة التأديبية عند فوكو كان إحلاليًا محل القوة السيادية، فقد ادعى التغاء اشتغال القوة السيادية على نحو أساسي في المجتمعات الحديثة؛ لأن الأنظمة السياسية توجهت على نحو جوهري إلى استخدام القوة التأديبية لاجتلاب التنظيم والطاعة من السكان. ومن الإشكاليات التي تواجه الحالة الفلسطينية أن ممارسات الاحتلال تؤكد وجود القوة السيادية، واشتغالها مع القوى التأديبية الخاصة بالتعليم في اللحظة نفسها. ومن هنا، وفي هذا الإطار، تأتي أهمية أغامبين، واستحضار ما يسمى «حالة الاستثناء»[14] لديه، فهو لا يرى أن هناك قوة استُبدلت بأخرى؛ إذ تمارَس في المجتمعات الحديثة القوتان معًا.

يعيد أغامبين حالة الاستثناء إلى تقسيمات الإغريق لأنواع الحيوات التي يمكن أن يعيشها الإنسان: Zoe, Bios[15]، واستخدمها القانون الروماني بعدئذ استخدامًا عقابيًا للمواطنين الذين ارتكبوا جناية ما، بتطبيق عقوبة الاستثناء؛ استثناء يُقصيهم عن المجتمع، ويحلل قتلهم، فيفقدون حقوقهم السياسية،

(11) يرجع فوكو ولادة القوة التأديبية إلى ما قبل القرنين السابع عشر والثامن عشر، ينظر: ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 159–160.

(12) المرجع نفسه، ص 158–159.

(13) Michael Clifford, *Political Genealogy After Foucault: Savage Identities* (London/ New York: Routledge, 2001), p. 43.

(14) يشير أغامبين إلى أن كارل شميت أول من أسس، في كتابه **اللاهوت السياسي**، للتلازم الجوهري بين حالة الاستثناء وسيادة الدولة، ينظر: كارل شميث، **اللاهوت السياسي**، ترجمة رانية الساحلي وياسر الصاروط، سلسلة ترجمان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)؛ جورجيو أغامبين، **حالة الاستثناء: الإنسان الحرام**، ترجمة ناصر إسماعيل، تقديم جوليانا سكوتو، تصدير ساري حنفي (بيروت: مدارات للأبحاث والنشر، 2015)، ص 41.

(15) أماني أبو رحمة، «السلطة الحياتية وسياسة الموت بين فوكو وأغامبين»، **مجلة ألباب**، العدد 12 (2018)، ص 113–114.

ويتحولون إلى جسد مستباح، فحسب[16]. ففي حالة الاستثناء يكون الإنسان Zoe، وهو حالة بيولوجية تقتصر حقوقها على الطعام والماء والمأوى، وفيها يُحوّل الإنسان (المواطن) الذي يتمتع بحالة Bios، وهي الحياة المؤهلة والواقعية، كما يصفها أرسطو، أي حالة التمثيل والاعتراف السياسيين[17]، إلى إنسان مستباح Homo Sacer، يعيش في حالة العري Bare life[18]، أي يتحول إلى Zoe، كأنه غير مواطن. هذا ما يقتضي، وفق مفهوم الاستثناء، إسقاط صفة الحماية عن المواطن، فلا عقوبة لقاتله، ولا يقبل «المستثنى» حتى قربانًا يقدَّم إلى الآلهة[19].

وقد نتج من الاستخدام الفعلي لحالة الاستثناء في المجتمعات الغربية «الديمقراطية» تحولها إلى قاعدة، تسوّغ عملية «الأمننة» لتصبح نهجًا وأسلوبًا معتادًا للحكم. وبهذا التحليل، يساعدنا أغامبين في إماطة اللثام عن «أسرار» عمل الأنظمة الحديثة، وادعائها باستخدام «العنف» المشرَّع قانونًا، ويفسر ذلك بقوله: «إن ما يقبع في قلب 'تابوت' السلطة هو حالة الاستثناء، غير أنه حيز خاوٍ؛ إذ ثمة فعل إنساني لا علاقة له بالقانون، يواجه قاعدة لا علاقة لها بالحياة. أصبح بوسع العنف الحكومي محو السمة المعيارية للقانون أو مخالفتها من دون مساءلة أو عقاب، متجاهلاً بذلك القانون الدولي، على المستوى الخارجي، ومنتجًا في الداخل حالة استثناء دائمة، ولا ينفك مع هذا يزعم تطبيق القانون»[20].

ثانيًا: حالة الاستثناء في السياق الاستعماري لفلسطين

لكن كيف يمكن فهم حالة الاستثناء في السياق الفلسطيني تحت الاستعمار؟ إن أصل حالة الاستثناء موجود داخل القانون ومستلّ منه، بمعنى أنه لا يمكن وجود حالة استثناء من دون وجود دستور أو قانون أساسي يُستثنى منه، سواء أكان هذا الاستثناء قانونيًّا، كما يحاجّ كارل شميت Carl Schmitt (1888–1985)، أم كان خارجًا عنه، كما يؤكد أغامبين[21].

وفي الحالة الاستعمارية الإسرائيلية، لا يوجد في الأصل قانون أو دستور محدد، يمكن اتخاذه أساسًا للاستثناء، الموجود هو لامنظومة من الأوامر العسكرية التي تأتي في أكثر الأوقات عصيةً على الفهم العام، وغير معلنة، وبشرعية التطبيق لا الإقرار، فضلاً عن كونها مناقضة للقانون الدولي[22]، فتأتي بذاتها حالة «استثناء الاستثناء»، كما تدعي هذه الدراسة، بمعنى أن الفلسطيني دائمًا جسد عارٍ ومستباح

(16) جورجيو أغامبين، **المنبوذ: السلطة السيادية والحياة العارية**، ترجمة وتقديم وتعليق عبد العزيز العيادي (بغداد/ بيروت: منشورات الجمل، 2017)، ص 97–100.

(17) أبو رحمة، ص 113–114.

(18) ساري حنفي وتايلر لونغ، «الحكم والحاكمية وحالة الاستثناء في مخيمات اللاجئين الفلسطينيين في لبنان»، في: ساري حنفي (محرر)، **حالة الاستثناء والمقاومة في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص 127.

(19) أبو رحمة، ص 113–114.

(20) أغامبين، **حالة الاستثناء**، ص 192.

(21) المرجع نفسه، ص 41، 53–54.

(22) رجا شحادة، مقابلة شخصية، رام الله، 2015/5/12.

تمامًا ضمن منظومة الأوامر العسكرية والقرارات، لا يعرف من يُصدر القانون؟ ومتى يصدر؟ وكيف؟ ولماذا؟ مستثنى بالتعريف، وبحكم اللاقانون، وبحكم الواقع حتى من حالة Bios.

إن الادعاء العام، هنا، أن مفهوم الإنسان العاري لدى أغامبين ينطبق اليوم على نحو بعيد على التعليم في فلسطين، على الرغم من السياق الاستعماري؛ فإسرائيل لا ترى التعليم للفلسطيني ضرورة. لكنها، كما تدعي الدراسة، لا ترى في الأصل الوجود الفلسطيني ضرورة؛ إذ إننا نستطيع أن نرى أمثلة على غياب المأوى وتقطيع الطرق والرعب المنتشر في المكان، وهو ما يجعل التعليم حقًا ثانويًا؛ فالتلاميذ يدرسون في العراء وتُهدم مدارسهم، ويُحرمون من أن يكونوا مثالًا على حالة Zoe، الأمر الذي أنتج ما يمكن أن يطلق عليه، بالاستعارة من مصطلح أغامبين «الحياة العارية»، «التعليم العاري».

إن تحليل عري التعليم لن يُفهم إلا في السياق الاستعماري، ومقارنة بحالات استعمارية أخرى. إن الحالات التي نطالعها، على اختلافها، توضح لنا ممارسات بعض السياسات الاستعمارية تجاه السكان الأصليين، وتُترجَم في توجهات ومواقف من التعليم، ويمكن ادعاء غياب توجهات كهذه في السياسات الإسرائيلية؛ فالاستعمار البريطاني، مثلًا في أفريقيا، حاول باستخدام سياسات تعليمية محددة، كتغييب اللغات المحلية وفرض اللغة الإنكليزية، السيطرة على عقول المستعمَرين ونشر ثقافة المستعمِر. إن المركزية الغربية وخطاب المستعمر الذي يقوم على فكرة تحضير هذه الشعوب المتخلفة جاء بحجة وجود العرق الأسمى الغربي[23]؛ إذ إن التعليم كان أداة تأديبية من نوع سيحول الأفريقي إلى مستوى أعلى من الحضارة، أقرب من العرق الأسمى، فلا مواطنة بغياب الحضارة «البيضاء»[24]. صحيح أن هذا التعليم يهدف إلى استغلال الأفريقي اقتصاديًا، والتحكم فيه اجتماعيًا، إضافة إلى نشر الدين المسيحي ثقافيًا أحيانًا، ولفعل ذلك، كان لا بد من تدمير المعتقدات والثقافة الأصلية لدى المستعمَر؛ لبناء مفاهيم تخدم المستعمِر.

وبالمقارنة المبسطة، يظهر لنا اختلاف الوضع الفلسطيني عن الكولونياليات الأفريقية؛ فإسرائيل لم تعترف بوجود أي أحقية في التعليم، ولا حتى غرضيًا، للفلسطيني. فلم تُرد من الفلسطيني أن «يرتفع» إلى ما يُسمى ثقافة أو حضارة أعلى، ولم تعمل حتى لتمكينه، من خلال تعلّم مهارات وخلق خبرات للعمل في السوق، فهي تستهدف ممكناتها بوصفها كيانًا، وترى استغلال العمالة الفلسطينية الرخيصة بحسب حاجاتها، وإن وُجد تدريب ما، فإنه لم يكن شاملًا لمهن محددة، وإنما كان مجتزأً[25]، بل أكثر من ذلك؛ منعت إسرائيل أي فرصة للتدريب لأساتذة المدارس، وقيّدت الطلبة بمنهاج محدود، بلا أي نشاط لامنهجي، ولم تترك المجال إلا لنظام تعليمي محدد، ومنعت انتشار كتب، حتى إنها منعت

(23) Lianne Mulder, «Frantz Fanon, Internalized Oppression and the Decolonization of Education,» Article presented at the University of St. Martin, 9/3/2016, accessed on 5/11/2019, at: http://bit.ly/2tniEcv

(24) Çağrı Tuğrul Mart, «British Colonial Education Policy in Africa,» *International Journal of English and Literature*, vol. 2, no. 9 (2011), p. 1.

(25) تفيدة جرباوي، مقابلة شخصية، رام الله، 2015/12/16.

الكتابة حتى على الحجر![26] كل ما سبق يؤكد حالة استثناء الاستثناء التي تعتمدها إسرائيل في التعليم خاصة، وللفلسطيني عامة.

ثالثًا: السياسات الاستعمارية الإسرائيلية تجاه التعليم الفلسطيني

إن تحليل بنية التعليم الفلسطيني تحت الاحتلال يتطلب توضيح الآليات التي سيطرت إسرائيل من خلالها على تعليم الفلسطينيين، وتشمل عنصرين رئيسين، هما: أولًا المكان، بوصفه حيزًا تجري فيه العملية التعليمية، وثانيًا اللاتنمية البشرية التي تتضمن: المناهج المقررة، بوصفها فضاءً تدار فيه افتراضات العلاقات بين المعلم والمتعلم، والكادر البشري، وهو الوسيط الذي يدير، وتدار به، العملية التعليمية برمتها.

1. الحيز المكاني

حاولت إسرائيل أن تدعي إدارة شؤون الحياة منذ عام 1967، فعملت في مجال التعليم على قتل كل الإمكانات المتاحة لبناء نظام تعليمي متكامل. وقد أشار تقرير للجامعة العبرية إلى أن «النشاطات الأكاديمية تظهر على أنها، وبشكل كامل، غير متناسبة مع أهداف الاحتلال. وبالنسبة إلى المحتل، فهذه النشاطات في أحسن أحوالها تشير إلى نشاطات سياسية، وفي أسوأ أحوالها نشاطات تخريبية. الاحتلال من دون هذه النشاطات يكون في حال أفضل، وبالتأكيد ستكون هذه النشاطات هدف الاحتلال على المدى البعيد»[27].

ولتأكيد هذه الصورة، وفي معرض بحثها لتوثيق وسائل المراقبة الإسرائيلية، وأثرها في الفلسطينيين، تقول شلهوب-كوفوركيان: «الإرهاب اليومي الذي يواجهه الصبية الفلسطينيون في الضفة الغربية وقطاع غزة، عند ممارستهم حقهم في التعليم، يتحدى كل الادعاءات القائلة إن التعليم في مناطق الصراع قضية محايدة وغير سياسية [...] تعطيل وتقطيع مرور ووصول المحتلين إلى التعليم هو وسيلة أساسية بيد المستعمر؛ لتعزيز السيطرة الكولونيالية»[28].

وهذا ما تسميه شلهوب-كوفوركيان «صناعة الخوف» من المستعمر الإسرائيلي الذي يستهدف التعليم؛ لأنه وسيلة التغير الاجتماعي والسياسي، وأساس للتحرير. وتقول: «لذلك فإن تحليل إطلاق العنان

(26) «أمر بشأن حظر أعمال التحريض والدعاية العدائية (منطقة الضفة الغربية) (رقم 101) لسنة 1967، (27 آب/ أغسطس 1967)»، منظومة القضاء والتشريع في فلسطين «المقتفي»، معهد الحقوق، جامعة بيرزيت، شوهد في 2020/5/14، في:
http://muqtafi.birzeit.edu

(27) Naseer Aruri, «Universities under Occupation: Another Front in the War against Palestine,» in: Naseer Aruri (ed.), *Occupation: Israel over Palestine* (Belmont, MA: Association of Arab–American University Graduates, 1983), p. 334.

(28) Nadera Shalhoub–Kevorkian, «Palestinians, Education and the Israeli 'Industry of Fear',» in: Andre E. Mazawi & Ronald G. Sultana (eds.), *World Yearbook of Education 2010: Education and the Arab 'World': Political Project, Struggles, and Geometries of Power* (New York: Routledge, 2010), pp. 335–336.

المنظم لسياسة ’صناعة الخوف‘ والإرهاب لقوات الاحتلال الإسرائيلي يكشف كيف أن التعليم الفلسطيني يقع حرفيًّا تحت الحصار. وبهذا المعنى، يصبح التعليم مسيسًا تسييسًا شديدًا ضمن الحقل الأكبر للقوة المتوسطة لعلاقة المستعمَر بالمستعمِر. صناعة الخوف تصنف Racializes الفلسطينيين على أنهم أناس يُخشى منهم؛ لذلك، فصناعة الخوف، أي الميكانيزمات الكولونيالية للتصنيف، تبقي وتلِد أنساقًا عنصرية أخرى، تعمل أساسًا لإخضاع الحق في التعليم للاعتبارات الأمنية»[29].

في ضوء ما سبق، أتت السياسات والإجراءات الإسرائيلية التي استهدفت الحيز المكاني في المنظومة التعليمية، فقد أخذت أشكالًا وأنماطًا متعددة، من دون انتهاج منهجية واحدة، سواء بالإغلاق أم العزل أم بالتقسيم أم حتى بمنع التجول، وهو ما كانت له آثار مباشرة وغير مباشرة في حالة الاستثناء في التعليم، وتحويله إلى تعليم عارٍ. وستُفصّل هذه السياسات جزئيًا بتحليل كيفية عمل الأوامر العسكرية الإسرائيلية ضد منظومة التعليم الفلسطينية؛ لإخضاع الفلسطينيين وتأديبهم[30].

فقد صدر أول أمر عسكري إسرائيلي بعد احتلال الضفة الغربية بيوم واحد، في 7 حزيران/ يونيو 1967، معلنًا «أن جيش الدفاع الإسرائيلي دخل اليوم إلى المنطقة، وتقلد زمام الحكم؛ لإقرار الأمن والنظام العام في المنطقة»، فارضًا بموجب هذا المنشور حظر التجوال، ومنع التحرك والتجمع، ومهددًا ومتوعدًا كل فلسطيني بأن «كل من يخالف هذه التعليمات يعاقب بأشد العقوبات، وكل محاولة للإخلال بالأمن تُقمع حالًا»[31]. وبذلك كان هذا إشعارًا لإعلان الإجراءات الممنهجة لحالة الاستثناء[32].

وتتابعت الأوامر العسكرية الخاصة بالمكان، وعلى وجه التحديد الخاصة بتقسيم الأراضي الفلسطينية إلى إدارات وخلايا، يمكن مراقبتها وإعمال السيطرة عليها، كالإغلاق ومنع التجوال وغيرها[33]. وأُخضعت الضفة الغربية للإدارة العسكرية الإسرائيلية في الضفة، أو ما سميت يهودا والسامرة. أما قطاع غزة، فقد أُلحق بالإدارة العسكرية في منطقة غزة، في حين أُخضعت منطقة القدس الشرقية لقوانين سلطات الاحتلال وأوامرها مباشرة بعد احتلال عام 1967، ووُسعت رقعتها من 6.5 كيلومترات إلى 72 كيلومترًا. ولم تكتفِ سلطات الاحتلال بذلك، بل أصدرت قانونًا أساسيًّا عام 1980، يشير إلى أن القدس الكاملة الموحدة (الشرقية والغربية) هي عاصمة «إسرائيل»[34].

(29) Ibid.

(30) هناك دراسة مقتضبة حول بعض الأوامر العسكرية والتعليم، هي: يعقوب نشوان، «التدخل القانوني للاحتلال الإسرائيلي وأثره على التعليم الفلسطيني»، في: إبراهيم أبو لغد وحماد حسين (محرران)، **التعليم الفلسطيني: تاريخًا، واقعًا، وضرورات المستقبل** (بيرزيت: جامعة بيرزيت، 1997)، ص 535–542.

(31) المنشور رقم (1) «منشور بشأن تقلد السلطة من قبل جيش الدفاع الإسرائيلي، لسنة 1976، (7 حزيران/ يونيو 1967)»، منظومة القضاء والتشريع في فلسطين «المقتفي»، معهد الحقوق، جامعة بيرزيت، شوهد في 2020/5/14، في: http://muqtafi.birzeit.ed

(32) للاطلاع أكثر على موضوع الأوامر العسكرية والقانون، ينظر:

Raja Shehadeh & Johnathan Kuttab, *The West Bank and the Rule of Law* (Geneva: International Comission Jurists, 1980); Raja Shehadeh, *Occupier's Law: Israel and the West Bank* (Washington, DC: Institute of Palestine Studies, 1985).

(33) المنشور رقم (1).

(34) نسرين عليان، «التعليم في القدس 2016»، الجمعية الفلسطينية الأكاديمية للشؤون الدولية (أيلول/ سبتمبر 2016)، ص 2.

وقد نفذ الاحتلال هذه السياسات على الأفراد وعلى القطاعات الحيوية الخدماتية، وقد عملت هذه الأوامر، ولا سيما في وضع التعليم، لجعل الجسد عاريًا «مرتين»: مرة بحرمانه السيادة على أرضه وعلى العملية التعليمية، ومرة باستخدام الأوامر العسكرية الخاصة بالتعليم؛ لإكمال عقاب الفلسطيني، واستدامة قهره وإهانته، وقتل كل إمكانات الوجود الفكري لديه. إن هذه الأوامر العسكرية التي سوغتها إسرائيل بدافع الأمن والسيطرة على المحتلين، يمكن أن تعتبر، بحسب كارل شميت، وبادعاء إسرائيل، استخدامًا لأوامر ولوائح ضمن القانون، تنضوي تحت إطار السيادة. أما بحسب أغامبين، فهي عنف «حكومي» كامل.

إن سياسات الحجر والعزل المكاني التي أثرت في العملية التعليمية لم تكن متوقفة على سياسات تجاه المؤسسات التعليمية فحسب، فقد كان لهذه السياسات تأثير شديد في المسيرة التعليمية أيضًا. فمثلًا يأتي إغلاق المناطق عامةً أمام المواصلات، وعرقلة الحركة على الطرق الواصلة بين المدن، أمثلةً على آليات لقطع الطريق على أي طالبة متوجهة من منطقتها إلى جامعتها، أو مدرستها، في منطقة أخرى. وهذه الآليات نفسها يمكن استخدامها للاعتقال أو للقتل، على اعتبار أن الطالبة متسللة إلى هذه المناطق المغلقة، مثلًا.

وقد بدأ الاحتلال في سياسة إغلاق المناطق منذ احتلاله للضفة الغربية، فأصدر أمرًا عسكريًا رقم 125 لعام 1967، عازلًا السكان عن المحيط الخارجي، ومانعًا الفلسطينيين الموجودين في الخارج من العودة، معتبرًا إياهم متسللين، فقد عرّف هذا الأمر المتسلل: «من دخل المنطقة متعمدًا، وخلافًا للأصول، بعد أن مكث في الضفة الشرقية من الأردن، في سوريا، في مصر، أو في لبنان، بعد 7 أيلول/ سبتمبر 1967»[35]، على أن يعاقب المتسلل «بالحبس خمس عشرة سنة، أو بغرامة مالية مقدارها 10000 ليرة إسرائيلية، أو بالعقوبتين معًا». وبناء عليه، فإن أي طالب فلسطيني، أو أي مدرس فلسطيني، درس أو عمل خارج أراضي الضفة الغربية، ولم يستطع العودة، حُرم من حقه في العودة إلى الضفة الغربية، واعتُبر متسللًا. وهناك سلسلة من الأوامر، على سبيل المثال وليس الحصر، الأوامر ذات الأرقام 122[36]، 190[37]، 241[38] التي عزلت، وقطعت، وفرضت منع التجول، وكانت نتيجتها حرمان الطلاب والمعلمين من الوصول إلى المدارس أو الجامعات، أو السفر إلى الخارج للدراسة (ولا سيما بين قطاع غزة والضفة الغربية).

أما السيطرة على قطاع التعليم سيطرة مباشرة، فقد تمّت من خلال أمر رقم 91 في 22 آب/ أغسطس-

(35) «أمر بشأن منع التسلل (منطقة الضفة الغربية) (رقم 125) لسنة (1967)، (26 أيلول/ سبتمبر 1967)»، منظومة القضاء والتشريع في فلسطين «المقتفي»، معهد الحقوق، جامعة بيرزيت، شوهد في 2020/5/14، في: http://muqtafi.birzeit.edu.

(36) «أمر بشأن تعليمات الأمن، إغلاق مساحات تدريب منطقة الضفة الغربية (تعديل رقم 1) (رقم 122) لسنة 1967، (11 أيلول/ سبتمبر 1967)»، مؤسسة الحق.

(37) «أمر بشأن منع التسلل (منطقة الضفة الغربية) (تعديل رقم 1) (رقم 190) لسنة 1967، (24 كانون الأول/ ديسمبر 1967)»، مؤسسة الحق.

(38) «أمر بشأن منع التسلل (تعديل رقم 2) (الضفة الغربية) (رقم 241) لسنة 1968، (10 نيسان/ أبريل 1968)»، مؤسسة الحق.

تموز/ يوليو 1967، بعد نحو شهرين ونصف الشهر من احتلال الضفة الغربية وقطاع غزة عام 1967. وبموجب هذا الأمر، نُقلت صلاحيات التعليم من الحكومة الأردنية، لتصبح تحت السيطرة المباشرة للاحتلال؛ إذ نص الأمر على أن: «التعيينات والصلاحيات الحالية، والمخولة بموجب أحكام التعليم، لسلطة ليست بالحكومة الأردنية، أو بوزير من وزرائها، أو للجنة العليا لتقرير سياسة برامج الدراسة وكتب التدريس التي شكلت بموجب المواد 27 لغاية 34 من قانون التربية والتعليم رقم 16 لسنة 1964؛ تكون مخولة لمسؤول في المنطقة»[39]. وقد تبع الأمر المذكور الأمرُ العسكري رقم 345 الذي أكد حصر صلاحيات تقرير سياسة التعليم والبرامج والكتب الدراسية بيد الحاكم العسكري، أو من يعيّنه[40].

وتعدّت سياسات الاحتلال في عزل العملية التعليمية التي أساسها الانفتاح، أي «السماح» لسياسات من «المنع والعقاب»، فحسب، لتتحول العملية التعليمية إلى عملية ممنوعة في الأساس، فمنع الطلبة عام 1967 من التسجيل في أي مدرسة مشترطة هوية الطالب ووالديه المكانية؛ فمثلًا، مُنع تسجيل أي طالب في المدارس الغزية، ممن لا يحمل هوية سكان قطاع غزة، أو ممن هو غير مسجل في هوية أحد والديه بعنوان غزي، علمًا أن تغيير عنوان الإقامة أمر تعيقه سياسات الاحتلال[41].

وقد اتخذ تطبيق هذا العزل المناطقي، أو المكاني، الإسرائيلي وجوهًا وأشكالًا عدة، فأحيانًا كان متواصلًا، وأخرى كان متقطعًا وعشوائيًا، وقد يكون مكثفًا في بعض الأحيان، ومخففًا في أحيان أخرى. لكنه تميز دائمًا بكونه غير متوقَّع ومضطربًا. وهذا ما يمكن تفسيره من خلال مثال فوكو عن السجان الذي بيده مفاتيح السجن، فهو من يفتح السجن أو يغلقه متى ما أراد. وفتح الخلايا داخل السجن لا يعني انتهاء حالة السجن نهائيًا، ولكن قد يعني فسحة لبعض الوقت داخل هذا السجن الكبير. فقد استخدمت إسرائيل سياسة إغلاق المدارس والجامعات إلى حين، ثم فتحها، في سياسة عشوائية وغير مفهومة[42]، ضاربة بذلك صلب العملية التعليمية التي من المفترض أن تُبنى على التواصل والتخطيط.

وتطبيقًا لسياسة العزل المكاني التي اعتمدها الاحتلال الإسرائيلي، نفذ إغلاقات متكررة للمؤسسات التعليمية، ومن الأمثلة عليه، إصدار الإدارة المدنية الإسرائيلية في شباط/ فبراير 1988 قرارًا بإقفال 1194 مدرسة، بما فيها المدارس الخاصة ومدارس الوكالة، من رياض الأطفال إلى المدارس الثانوية، حتى

(39) «أمر بشأن صلاحيات لمقتضى أحكام التعليم (منطقة الضفة الغربية) (رقم 91) لسنة 1967، (22 آب/ أغسطس 1967)»، منظومة القضاء والتشريع في فلسطين «المقتفي»، معهد الحقوق، جامعة بيرزيت، شوهد في 2020/5/14، في: http://muqtafi.birzeit.edu

(40) أشار المنشور رقم (5) إلى إحالة صلاحيات محددة، بعد اتفاق أوسلو، إلى السلطة الفلسطينية، من ضمنها صلاحيات إدارة الجهاز التعليمي.

(41) محمد الجدي، «أضواء على التعليم في قطاع غزة بفلسطين: تطلعات للمستقبل»، في: أبو لغد وحسين (محرران)، ص 82.

(42) مثل الأمر العسكري الخاص بإغلاق مدرسة البنين في مخيم الأمعري في رام الله، ينظر: «أمر بشأن تعليمات الأمن (يهودا والسامرة) (رقم 378)، لسنة 1970»؛ «أمر بشأن إغلاق مكان (مدرسة)، 15 تشرين الثاني/ نوفمبر 1994»، مؤسسة الحق.

إشعار آخر[43]. وهذا الإغلاق ليس لدواعٍ أمنية، بل بدوافع عقابية، ولتحويل التعليم بأسره إلى عملية عارية؛ إذ لا يوجد تفسير لإغلاق رياض الأطفال مثلاً[44]. ولم تقتصر إجراءات السلطات الإسرائيلية وأوامرها على إغلاق مباني المؤسسات فحسب، بل تعداها إلى منع أي تجمع بديل من الاجتماع داخل هذه المباني بهدف التعليم، كمنع وجود أي ثلاثة طلاب مع أستاذ في أي مكان كان، حتى في البيوت[45].

وتتكرس سياسة السجان الإسرائيلي على نحو أوضح، بالاستناد إلى الأوامر العسكرية[46] التي فرضت على المدارس والجامعات الحصول على الترخيص السنوي المؤقت لمزاولة مهماتها التعليمية؛ إذ لا تستطيع مزاولة عملها من دون تصريح. غير أن هذا التصريح لا يأتي من وزير تعليم، بل من مسؤول عسكري، سُمي ضابط التربية؛ ففتْح المدارس والجامعات أصبح قضية أمنية موضوعة تحت العدسة الرقابية، تمهيدًا لمعاقبتها إذا أخلّت بالأوامر العسكرية. خذ مثلاً من الأوامر العسكرية «إعلان بشأن الحصول على رخصة للمدارس» لعام 1980، وهو تعديل لقانون المعارف الأردني لعام 1933 الذي فرض الحصول على رخص مؤقتة، مدة سنة، على 139 مدرسة في غزة، فقد ورد في نص الإعلان «ينتهي مفعول رخصة المدارس المدرجة في ذيل هذا الإعلان بتاريخ (1981/7/5)»[47]؛ وهذا ما يجعل العملية التعليمية مرهونة بالحصول على ترخيص جديد بعد انتهاء الأشهر العشرة هذه.

ومن الأمثلة الصارخة أيضًا على عري العملية التعليمية بالمُدد المسموحة لها الأمر العسكري رقم 854، الذي خُصص لتقييد عمل الجامعات، من خلال إشارته إلى «أن كل مؤسسة تعليمية تعمل في المنطقة أُدرجت في ذيل هذا الأمر[48] تعتبر كأنها حصلت على رخصة مؤقتة بمقتضى القانون، بحسب تعديله في هذا الأمر لسنة التعليم 1980/ 1981»[49]. وهذه الرخصة المؤقتة مرتبطة دائمًا بذرائع أمنية، فقد أشار الأمر نفسه إلى أنه «يجوز للمسؤول، باستشارة قائد شرطة المنطقة والقائد العسكري في القضاء الذي يتعلق به الأمر، أن يراعي ما يراعيه من اعتبارات لمنح الرخص المذكورة في هذه المادة»؛ وهذا معناه

(43) *The Criminalization of Education: Academic Freedom and Human Rights at Birzeit University during the Palestinian Uprising* (Birzeit: Birzeit University, 1989), p. 6.

(44) Ibid.

(45) Ibid., p. 8.

(46) إضافة إلى الأوامر العسكرية ذات الأرقام (654، 702، 752). لمزيد من الاطلاع، ينظر: «أمر بشأن قانون التربية والتعليم رقم 16 (يهودا والسامرة) (رقم 854) لسنة 1964، (6 تموز/ يوليو 1980)، منظومة القضاء والتشريع في فلسطين «المقتفي»، معهد الحقوق، جامعة بيرزيت، شوهد في 2020/5/14، في: http://muqtafi.birzeit.edu؛

Norma Masriyyeh, *Report on How Israel Military Order no. 854 Affects Higher Education in the West Bank* (Birzeit: Birzeit University, 1982).

(47) «إعلان بشأن الحصول على رخصة للمدارس بمقتضى قانون المعارف لسنة 1933 (منطقة قطاع غزة وشمالي سيناء) (رقم 654) لسنة 1980، (1 أيلول/ سبتمبر 1980)»، منظومة القضاء والتشريع في فلسطين «المقتفي»، معهد الحقوق، جامعة بيرزيت، شوهد في 2020/5/14، في: http://muqtafi.birzeit.edu

(48) الجامعات هي: بيرزيت، والنجاح، وبيت لحم، ومعهد الدراسات الإسلامية – كلية الشريعة.

(49) جوناثان كتّاب، «تحليل الأمر العسكري الإسرائيلي رقم 854 والأوامر الأخرى المتصلة به والمتعلقة بمؤسسات التعليم في الضفة الغربية المحتلة»، مجلة **شؤون فلسطينية**، العدد 127 (حزيران/ يونيو 1982)، ص 154.

توقف العملية التعليمية إلى أن يصدر الحاكم العسكري أمرًا بالتعليم، وليس العكس؛ أي إن التعليم هو الحالة الاستثنائية، والمنع هو الحالة المعتادة الدائمة.

أدركت الجامعات الفلسطينية، ومنها جامعة بيرزيت، الأثر التدميري لهذا الأمر في التعليم، وهذا ما دفع رئيسها آنذاك، جابي برامكي (1929–2012)، إلى تحدي الاحتلال وأمره العسكري، وعدم تطبيقه بتوقيف التدريس عند انتهاء سنة التصريح، فارضة أمرًا واقعًا، ومستكملة العملية التدريسية. لكنها لم تسلم من التدخلات الدائمة للحاكم العسكري(50)، فقد أعلنت فجأة قبول الطلبة لبرنامج البكالوريوس لأربع سنوات في الصحف المحلية، وعند اعتراض سلطات الاحتلال على هذا الإعلان، كان الرد عليهم بأن هذا الأمر لن يتكرر مرة أخرى(51). وقد أصر الاحتلال على ضرورة التقدم بتصريح(52)، فتمت تعبئة نموذج وتقديمه لضابط التعليم. وحاز التصريح على موافقة مؤقتة لسنة واحدة فقط، وبناء عليه نالت جامعة بيرزيت رخصة سنوية مؤقتة لعام 1972/ 1973، تُجدَّد دوريًا(53). واستمرت المضايقات والانتهاكات الإسرائيلية بحق الجامعة، بين المطالبة بقوائم بأسماء طلاب الجامعة، أو طلب المناهج وتفحصها، وبين إصدار أوامر بإغلاق الجامعة، وصولاً إلى إبعاد أستاذ الفيزياء النووية وهو أول رئيس لجامعة بيرزيت، حنا ناصر، عام 1974(54).

وتعددت إجراءات الاحتلال «التأديبية» الاستثنائية، فلم تعد تقتصر على العزل أو الإغلاق أو قطع الطرق، بل تعدتها إلى منع التطور الطبيعي، بما يعكس استجابتها للزيادة السكانية الطبيعية التي تقتضي زيادة أعداد المدارس. ولتحقيق ذلك، اتخذت إسرائيل أكثر الإجراءات إجحافًا بحق العملية التعليمية، من أجل تحجيمها ومعاقبتها، بدعوى ضرورة الحصول على تصاريح بناء مدارس، أو صفوف جديدة، أو حتى ترميم القديمة. ففي حين شهد عدد الطلاب في الضفة الغربية ازديادًا منذ عام 1967، من 142216 طالبًا وطالبة إلى ما يقارب الضعف عام 1984، أي إلى 279760، إلا أن الزيادة في عدد الطلاب لم تواكبها زيادة في عدد المدارس؛ فقد بلغ عدد المدارس في الضفة الغربية عام 1967 نحو 821 مدرسة (ابتدائية وإعدادية وثانوية)، في حين بلغ عددها في العام الدراسي 1985/ 1986، باستثناء القدس، 977 مدرسة(55). ويجب ألا يُفهم أنّ هذه المحدودية في الزيادة حصلت بواسطة سلطات الاحتلال. إن جزءًا كبيرًا من عملية التوسع يرجع الفضل فيه إلى جهد الأهالي فرادى وجماعات، كبناء المدارس وإعدادها الذي تم بتمويل من الدول العربية، أو بتبرعات

(50) رمزي ريحان، مقابلة شخصية، رام الله، 2016/9/16. لم تكن إسرائيل تسمح بفتح جامعات فلسطينية؛ لذلك يعتبر النجاح في إنشاء جامعات فلسطينية انتصارًا للمقاومة الفلسطينية ضد محو الفلسطيني بوسائل شتى، أي إن الجامعات مثّلت عنوان المقاومة أصلًا، بوجودها وبما وفرت من فضاءات لخلق حالة نضالية، ولا سيما في جامعة بيرزيت.

(51) عبد الرحيم الشيخ، **سيرة جابي برامكي وتجربته في جامعة بيرزيت (1929–2012)** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2015)، ص 87.

(52) المرجع نفسه، ص 86.

(53) المرجع نفسه، ص 86–87.

(54) المرجع نفسه، ص 88، 98–100.

(55) شاهين، ص 22–24.

من المواطنين والمغتربين؛ فمثلاً بنيت في لواء رام الله على نفقة الأهالي 355 غرفة مدرسية خلال عشر سنوات بعد عام 1970[56].

إن منع تلبية حاجات السكان من المدارس أدى إلى انعكاسات سلبية، ولا سيما على من يسكنون القرى، فالمرحلة الابتدائية قد تبدأ في إحدى القرى. لكن الطلبة لا يستطيعون إكمال تحصيلهم العلمي في القرية نفسها؛ إذ لم تكن هناك مدارس إعدادية أو ثانوية في كل قرية، بل كان لا بد من الانتقال إلى قرى أو مدن مجاورة، لاستكمال باقي المراحل التعليمية. ونجم عن ذلك قضايا عدة، كأن يصبح التعليم أكثر تكلفة، والتحاق الإناث بالتعليم خارج القرية أصبح أكثر صعوبة، إذا ما أُخذ في الاعتبار أن هذه الإجراءات طبقت قبل ثلاثين أو أربعين عامًا من الآن، في ظل ضعف المواصلات والإمكانات المادية.

إن العنف الواقع، والمتوقع، يلقي بأغلاله على الحياة الفلسطينية، وعلى إمكانات الطلبة في التفكير والإبداع؛ ففي طريق الذهاب والإياب التعلّمية كثير من مظاهر الظلم وانسداد الأفق والقهر. تدخل الطالبة الصف وتبدأ بدرس في الفكر السياسي عن الفلسفة وعلاقتها بالعلوم مثلاً، في ظل انعدام التواصل بين ما تدرسه من أفكار تحتاج إلى الربط، فضلاً عن تشتتها الذهني الناجم عن انعدام مظاهر الحياة المستقرة، وانعدام تواصل مجريات حياتها اليومية. إن هذا السجن الذي وُضعت فيه العملية التعليمية، وما تمخّض عنه من سياسات انقطاع، ومحاولات بتر، هو المسؤول الأساسي عن ضرب المنظومة التعليمية للطلبة والأساتذة. فالمنع والإغلاق والحواجز لا يتوقف أثرها على الفصل والعزل المكاني فحسب، بل يتعدى ذلك إلى الموت أحيانًا؛ فخلال عام 1983 اقتحمت مجموعة من المستوطنين جامعة الخليل، واستشهد ثلاثة طلاب[57].

وقد استمر الاحتلال في سياسات الفصل والعزل نفسها، حتى بعد مجيء السلطة، عن طريق بناء جدار الفصل العنصري، ومحاصرة المدارس والجامعات بالحواجز العسكرية. وتتجلى حالة الاستثناء تجليًا واضحًا عندما نعلم أن الفلسطيني لا يعلم ما إذا كان أمر الإغلاق أو المداهمة والاقتحام عامًا أم خاصًا، وتمثل هذه الإجراءات حلقة أشد محاصرة وتقييدًا لموضوع العزل المناطقي، استباحت من خلاله إسرائيل كل شبر من الأراضي الفلسطينية؛ فالفلسطيني في كل يوم يعيش في مكان لا يملك محدداته، ولا يملك المعلومات الأساسية البسيطة حول المسموح والممنوع، والطرق المفتوحة والمغلقة، فهو مستثنى من المواطنة (بل من حقوقه الإنسانية)، ومعاقب من دون أن يعرف كيف؟ ولماذا؟

2. اللاتنمية البشرية

تقوم حالة الاستثناء على عزل الناس وحرمانهم من التطور، ومن التمتع بالحقوق الطبيعية الأساسية، فهم مهملون ومنسيون؛ إذ تُتخذ إجراءات خاصة بحقهم، لإخراجهم من دائرة العملية السياسية التي محورها المواطن. وضمن هذا الإطار، يعتبر الحديث عن تنمية بشرية في ظل تطبيق حالة الاستثناء

(56) المرجع نفسه، ص 21–23.

(57) صلاح الزرو، **التعليم العالي في الأراضي المحتلة** (الخليل: مركز أبحاث رابطة الجامعيين، 1989)، ص 95.

أمرًا مستحيلًا، فمن دون الاهتمام بالعنصر البشري والتخطيط، تكون عملية التعليم عبثية. وانطلاقًا من ذلك، سيتم التركيز على السياسات والإجراءات التي اتبعها الاحتلال؛ للقضاء على التنمية البشرية، ومن ثم جعل التعليم عاريًا.

وعند الحديث عن التنمية البشرية في مجال التعليم، سيتم التركيز على عنصرين: المناهج الدراسية، والكادر البشري (من أساتذة وإداريين)، فهما يعتبران أساس بناء أو إصلاح العملية التعليمية. ومن المفترض أن للعملية التعليمية بعدًا تنمويًّا، يتضمن إعلاء قدرات الفرد الوسيط للعملية التعليمية، وتمكين عمليات التبادل المعرفي بين الطلبة والمدرسين والمادة التعليمية. إن مردود العملية التعليمية عائد إلى المجتمع، وبذا تحتاج عناصرها إلى التمكين والتعزيز. ويكمن خلف هذا الافتراض فهم أهمية الكادر البشري، بما هو عنصر مُفعل للمعارف؛ لذلك فاستهداف الكادر هو استهداف للعملية وممكناتها ومردودها.

أ. المناهج

اهتم الاحتلال الإسرائيلي منذ سيطرته على أراضي 1967 بالمناهج؛ فبدأ في ممارسته التعسفية، في محاولة لاحتلال العقل الفلسطيني وتدجينه، لجعل حالة الاستثناء «الأغامبنية» فكرية بالضرورة، وليست مكانية فحسب، مستخدمًا كل الطرق المباشرة وغير المباشرة لفصل الفلسطيني عن هويته وأرضه وثقافته العربية، وفصم علاقته بالوطن العربي والعالم.

والقوة التأديبية التي مورست على الفلسطيني من خلال الرقابة على الكتب والمناهج جاءت متناهية في الصغر؛ بهدف السيطرة الفكرية، وحذف ما يدل على الكينونة الفلسطينية[58]، فكل المناهج التي كان يسمح بها كان يُجرى عليها الرقابة والمنع، إضافة إلى سياسة التنقيح التي سعت لإلغاء بعض الصفحات أو السطور. ومن الأمثلة على ذلك حذف كلمة «فلسطين» من المناهج، وكتابة كلمة «إسرائيل» فوقها. وفي مرات أخرى كان يوضع فراغ مكان كلمة فلسطين، أو مكان أي كلمة أخرى لها مدلول وطني[59]، وشطب كل ما يمتّ بصلة إلى أي مفهوم وطني. ولم تتوقف هذه الإجراءات عند هذا الحد، بل شملت تغيير أسماء بعض المدارس ذات المدلول الوطني، مثل تحويل اسم مدرسة القدس في رفح إلى بنات رفح الثانوية[60]. ومنعت إسرائيل استخدام أي وسيلة تكميلية للتعليم، سوى الكتب المدرسية الرسمية Supplementary Material، كالوسائل التعليمية الأساسية، من مكتبات أو مختبرات أو أدوات رياضية[61].

(58) لمزيد من الاطلاع على الأوامر التي تناولت موضوع المناهج، ينظر: الأمر العسكري «أمر بشأن المطبوعات المحظورة (يهودا والسامرة) لسنة 1977، (18 كانون الثاني/ يناير 1977)»، مؤسسة الحق، «أمر بشأن استعمال كتب دراسية (منطقة الضفة الغربية) (رقم 107)، لسنة 1967، (29 آب/ أغسطس 1967)»، منظومة القضاء والتشريع في فلسطين «المقتفي»، معهد الحقوق، جامعة بيرزيت، شوهد في 2020/5/14، في: http://muqtafi.birzeit.edu

(59) أبو الحمص.

(60) الجدي، ص 83.

(61) ديمة السمان، **التعليم في القدس المحتلة تحدٍّ وصمود: معركة المناهج الفلسطينية معركة تاريخ وثقافة وتراث** (رام الله: وزارة التربية والتعليم العالي، 2012)، ص 84–86.

لقد دخلت القوة التأديبية إلى الغرف الصفية، وإلى العقل، من دون الإحساس بها، تدخل لتؤدب كل فلسطيني في محاولة لتدجينه وفصله عن محيطه؛ فهي سيطرة وعقاب في الوقت نفسه، فالفلسطيني معاقب على القراءة والكتابة والتفكير والتحليل، إلا ما يسمح به الحاكم العسكري، وهذا ما يفرض سيطرة على مدى ترابط الفلسطيني بأدبه وشعره، وفي النتيجة ثقافته وهويته، وقد بات الفلسطيني ممنوعًا من قراءة نصوصها، أو حتى التعبير عنها، فهي حالة استثناء تمارس من خلالها إسرائيل وسائل العقاب والمنع والحظر، بحجة الأمن الإسرائيلي.

استهدف الاحتلال المناهج التعليمية والكتب العامة بطريقتين: أولاهما محاولة فرض المناهج الإسرائيلية، وثانيتهما تقييد محتوى الكتب العامة والمناهج المستخدمة ومراقبته. ففي غزة، حظرت سلطات الاحتلال خلال العام الدراسي 1967/ 1968 استخدام الكتب المدرسية؛ بحجة احتوائها على مواد تحرض ضد إسرائيل، وهو الإجراء الذي اضطر المدرسين إلى إعطاء ملخصات بخط اليد للطلاب[62]. إلا أن السلطات الإسرائيلية عادت فوافقت على استخدام بعض الكتب، مثل الرياضيات والعلوم، بعد أن ألّفت لجنة إسرائيلية لقراءة الكتب المدرسية وتفحصها قبل طباعتها، لتوافق على محتواها ثم تحدد طباعة الكتب[63].

وتطبيقًا لسياسة السيطرة على الكتب العامة والمناهج، بدأ الاحتلال الإسرائيلي، بعد شهر فقط من احتلال الأرض عام 1967، في إصدار عدد من الأوامر العسكرية تباعًا، للسيطرة على المناهج بطريقة شاملة، فذهب الاحتلال في أقصى محاولات القضاء على أي مصدر، تمكن السيطرة عليه، للمعرفة والثقافة للفلسطيني، عن طريق تبنّي نظام رقابة عام ومكثف على الكتابة والنشر والمطبوعات. وجرمت إسرائيل كل من يخالف هذه المنشورات تجريمًا قاسيًا. ومن الأدلة على ذلك الأمر العسكري رقم 50 لعام 1967، الذي فرضت بموجبه رقابة شاملة على المطبوعات، أو أي منشور يصدر. وقد وصل الأمر إلى حظر ما يُكتب على الحجارة[64]. واعتبرت إسرائيل أي نشرة، أو كتاب، ممنوعة إذا احتوت على ما سمته في الأمر العسكري المذكور آنفًا «فذلكات». واستمرت الإدارة العسكرية في تبني السياسة نفسها؛ فخلال اليومين التاليين لاحتلال 1967، أصدر الحاكم العسكري الأمر العسكري رقم 101، الذي رفعت فيه سلطات الاحتلال من وتيرة العنف ومأسسته تجاه العملية التعليمية؛ إذ أكد هذا الأمر ما جاء في الأمر رقم 50، مع إشارته إلى منع أي مادة مكتوبة تشير إلى «المدلول السياسي»[65]. ومرة أخرى تُظهر «فذلكات» و«المدلول السياسي» مفهومين فضفاضين، ولا يمكن فصلهما عن المدلولات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والأدبية، في سياق استعماري يسيطر على الزمان والمكان. وهذا عنى حظر فعل الكتابة بجميع أشكالها على الفلسطيني، حتى لو كانت كتابة خاطرة على قصاصة ورق، ومن ثم حظر فعل التفكير الخلاق الذي يتجلى في الكتابة.

(62) الجدي، ص 85.

(63) المرجع نفسه.

(64) «أمر بشأن جلب الجرائد وتوزيعها (منطقة الضفة الغربية) (رقم 50) لسنة 1967، (11 تموز/ يوليو 1967)»، منظومة القضاء والتشريع في فلسطين «المقتفي»، معهد الحقوق، جامعة بيرزيت، شوهد في 2020/5/14، في: http://muqtafi.birzeit.edu

(65) «أمر بشأن حظر أعمال التحريض والدعاية العدائية (منطقة الضفة الغربية) (رقم 101).

وقد استند الاحتلال إلى الأمر رقم 101، واستتبعه بأمر سُمي «أمر بشأن المطبوعات المحظورة (يهودا والسامرة) لسنة 5737/ 1977» الذي حظر بموجبه 238 كتابًا، مثل: رواية «اثنا عشر رجلًا» ليوسف السباعي، وديوان نزار قباني «قصتي مع الشعر». وتأكيدًا لمنهجة الاحتلال العملية التعليمية التثقيفية، ألحقت سلطاته حتى عام 1982 الأمر السابق بـ 54 إضافة، شملت الإضافات حظرًا لـ 1215 كتابًا من الكتب العامة[66]، وهذا كان يعني استحالة الحالة التعليمية في فلسطين، واستحالة الفعل الثقافي والفكر النقدي، ووقفًا لتفعيل الهوية وتطورها؛ ليعيش الفلسطينيون، كما اعتقدت إسرائيل، حالة اغتراب دائم. لكن الفلسطيني قاوم ذلك بالثقافة الشعبية، وبالعمل الدؤوب لمؤسسات العمل الأهلي وللحركة الوطنية الفلسطينية.

ولم يكتف الاحتلال الإسرائيلي بالأمر رقم 101، فانتقل إلى استهداف الكتب المدرسية، بإصداره «أمرًا بشأن استعمال كتب دراسية (منطقة الضفة الغربية)» رقم 107 لسنة 5727/ 1967، مانعًا أكثر من 50 كتابًا، من كتب اللغة العربية والجغرافيا والفكر القديم والحديث للحضارة العربية والغربية والثقافة الإسلامية، مثل القواعد العربية وكتاب القواعد الوافية للصف الأول والثاني والثالث والخامس والأول الثانوي، وتاريخ الحضارات القديمة للأول الإعدادي[67]. وأضيف إليه الأمر العسكري رقم 183 الذي وسّع قائمة الكتب الممنوعة[68]. وقد استمر الاحتلال في سياسته الممنهجة تجاه الكتب المدرسية على مدار عقود، فمن خلال الأمر العسكري رقم 812 لعام 1979، منع أكثر من 60 كتابًا. لكن اللافت في هذا الأمر منع كتب الأدلة الخاصة بالمعلم التي يستعين بها في تدريس المنهج، مثل دليل المعلم في تدريس اللغة العربية للكبار[69]. فالمقصود، إذًا، ليس منع الكتب فحسب، بل منع تطور المدرسة، وإيقاف مساعدتها في تطوير الوسائل التعليمية؛ لإفهام الطلبة المواضيع التي تدرس، وإن تعدي فعل المنع إلى منع جديد للدليل التعليمي فهو فعل تعرية للمنهاج عن سياقه الفكري ومنتجه المعرفي بصورة أعم، وهنا يتجلى عري التعليم مرتين.

واعتمادًا على الأوامر العسكرية السابقة، فإن القاعدة الأساسية التي يتبناها الحاكم الإسرائيلي العسكري، كما هي دائمًا، المنع وليس السماح، بمعنى أن كل كتاب يدخل ضمن حالة المنع ما لم يوافق عليه الحاكم العسكري، والدليل على ذلك الأمر العسكري رقم 379 لعام 1970 الذي يشير إلى بند ترخيص جلب المطبوعات أو نشرها؛ إذ «يخضع لترخيص من المسؤول جلب المطبوعات إلى المنطقة أو نشرها بها»[70]. وعلى الرغم من أن مناهج الجامعات التدريسية، مثلًا، لم تكن عليها سيطرة

(66) «أمر بشأن المطبوعات المحظورة (يهودا والسامرة) لسنة 1977، (18 كانون الثاني/ يناير 1977)»، مؤسسة الحق.

(67) «أمر بشأن استعمال كتب دراسية (منطقة الضفة الغربية) (رقم 107).

(68) «أمر بشأن استعمال كتب دراسية (منطقة الضفة الغربية) (تعديل رقم 1) (رقم 183)، لسنة 1967، (4 كانون الأول/ ديسمبر 1967)»، منظومة القضاء والتشريع في فلسطين «المقتفي»، معهد الحقوق، جامعة بيرزيت، شوهد في 2020/5/14، في:
http://muqtafi.birzeit.edu

(69) «أمر بشأن استعمال كتب التدريس (تعديل رقم 2) (يهودا والسامرة) (رقم 812) لسنة 1979، (17 تشرين الثاني/ نوفمبر 1979)»، مؤسسة الحق.

(70) «أمر بشأن جلب الجرائد وتوزيعها (تعديل رقم 2) (الضفة الغربية) (رقم 379) لسنة 1970، (3 نيسان/ أبريل 1970)»، مؤسسة الحق.

مباشرة من سلطات الاحتلال، كما كانت حال مناهج المدارس، فإن الجامعات كانت أشد المؤسسات التعليمية تضررًا من منع سلسلة من الكتب والمطبوعات؛ فالمنع جعل التعليم الحر والمفتوح والمتعدد المصادر عمليةً شبه مستحيلة آنذاك.

إن سياسات الاحتلال في منع الكتب كان يراد منها تدمير الفعل الثقافي والفكر النقدي، وتحجيم تفعيل الهوية وتطورها؛ ليعيش الفلسطينيون حالة اغتراب دائم، وطمس هويتهم الفلسطينية. لكن هذا لم يتحقق، بفعل عملية المقاومة الفلسطينية بأنواعها كافة، وبدور الثقافة الشعبية. واستكملت إسرائيل سياساتها في استثناء العملية التعليمية بعد اتفاق أوسلو عام 1993، ويتضح ذلك عند دراسة عملية نقل صلاحيات التعليم إلى السلطة الفلسطينية في كانون الأول/ ديسمبر 1994، أي بعد الدوام المدرسي بثلاثة أشهر. وبناء على ذلك، لم تكن هناك أي إمكانية أمام السلطة الفلسطينية لتأليف مناهج جديدة، أو وضع أي خطة تخص التعليم، فقد بدت عملية الإعداد والتخطيط مرتبكة، وكانت رواتب الأساتذة لا تزال تصرف من الإدارة العسكرية، ويذهب الأساتذة لاستلامها منها[71].

ب. المعلمون بوصفهم كادرًا بشريًا

رافق سياسة السيطرة على المناهج استهدافٌ ممنهج للكادر البشري القائم على العملية التعليمية، وتتضح هذه السياسات من خلال ممارسة القوة السيادية والتأديبية، المتمثلة بالأوامر العسكرية والإجراءات والممارسات اليومية عليهم. ويمكن تقسيم العقوبات على الكادر البشري من المعلمين والعاملين قسمين: عقوبات فردية وأخرى وجماعية، وعقوبات بعد ارتكاب الفعل، وأخرى احترازية، أي قبل حدوث الفعل.

وتكمن أسباب توجيه العقاب إلى المعلم أساسًا في أن الاحتلال لا ينظر إليه بوصفه تربويًا يُنشئ الأجيال ويعلمها، وإنما يراه حالة عارية من الحقوق، ويمعن في عزله ليصبح عاريًا حتى من حالة مُمثلة لـ Zoe، ويساهم تراكم الفعل العقابي، وتنوعه في درجات الاستثناء، في جعل حالة البدء حالةً لا يمكن صاحبها أن يرتقي فيصبح مواطنًا؛ لأنه عُرّي من كونه إنسانًا أصلًا. فالمدرس «إرهابي» بمجرد وجوده وبحسب تكوينه، فهو حالة لاستثناء الاستثناء. إن افتراض الإجرام في المعلم، وعقابه على ما يفترض فيه، لهو رؤية للمدرس وكأنه حالة خارج القانون منذ البداية، فهو مستثنى بفعل وجوده.

وتظهر الأدلة على ذلك من خلال عمليات الاعتقال التي يتعرض لها الأساتذة. ومن الأمثلة الواضحة ما قاله مدير السجن للأستاذ في جامعة بيرزيت، تيسير العاروري (1947–2016)، حينما طُلب منه أن يخبره عن أسباب اعتقاله، بعد ما أمضى ما يقارب سنتين ونصف السنة في الاعتقال الإداري، من

(71) ويشير نعيم أبو الحمص، وزير التربية والتعليم العالي الأسبق، إلى العوائق التي وضعها الجانب الإسرائيلي عندما سُلّمت ملفات التعليم التي تم التذرّع بأنها ملفات أمنية سرية، إلى جانب رفضهم فتح مكاتب وزارية تتبع وزارة التعليم في كل محافظة. واستمرت إسرائيل في سياساتها الممنهجة، للسيطرة على المناهج التعليمية الفلسطينية بطرق مختلفة، منها: فرض مناهجها، والتأثير في العملية التعليمية تأثيرًا أوسع وأعمق. لكن هذه المرة من خلال استخدام المجتمع الدولي، لقطع التمويل عن الكتب المدرسية الفلسطينية، بحجة اللاسامية ضد إسرائيل، ينظر: أبو الحمص.

دون أي تحقيق أو تهمة، فقال ضابط السجن: «أنا سألت المخابرات، وقالولي بالضبط إنهم بفكروا إنك كنت تفكر تعمل شي ضد إسرائيل، عشان هيك اعتقلوك»[72]. وكأن التفكير عمل إرهابي يجب على المدرس اجتنابه. ومن الأمثلة الصارخة على ذلك نقل المعلمين «المسيسين» إلى مناطق نائية بعيدة عن سكناهم، لنهيهم عن «التحدث بالسياسة»، وهذا يعني بث روح الوطنية، وتسمية الاحتلال باسمه، فقد فُصل في معظم الأحيان هؤلاء الأساتذة «المسيسون» من عملهم تمامًا، وهذا كان أشد عقاب لهم[73].

وهناك عدد من الأوامر التي استهدفت المعلمين[74] منذ بداية الاحتلال، فقد نُقلت جميع صلاحيات تعيين موظفي الجهاز الحكومي إلى الحاكم العسكري، ومن يخوله. وبذلك أصبح موظفو الجهاز الحكومي يتابَعون ويراقَبون ويعيَّنون ويُفصلون بقرار من المؤسسة العسكرية الاحتلالية[75]. وبناءً على هذا التحويل، أصدر الاحتلال كثيرًا من الأوامر المخصصة والمضافة والمعدلة[76]، فعلى سبيل المثال لا الحصر، إن الأمر رقم 290 لعام 1968 الخاص بشأن التقاعد، جاء بتعطيل القانون المدني للتقاعد الصادر عام 1959، وتشكيل لجنة تقاعد جديدة من قبل القائد العسكري لمنطقة الضفة الغربية؛ لتتحول بذلك كل الإجراءات البيروقراطية المدنية الخاصة بتقاعد الموظفين الحكوميين، بمن فيهم المعلمون، إلى القرار العسكري لقائد الضفة الغربية[77]. وقد بدأ الأمر أيضًا في منهجة القوة التأديبية حينما نص على «نزع حق كل شخص يدان من جانب المحكمة، بجرم ماهيته المساس بالأمن العام، أو بقوات جيش الدفاع الإسرائيلي، أو بإقرار النظام العام، بالحصول على دفعة مالية بموجب قانون التقاعد»[78].

وقد توالت الأوامر العسكرية في سياساتها الممنهجة تجاه المعلم، بإصدار عدد من الأوامر العسكرية، مثل: «أمر بشأن تعيين واستخدام موظفين في الجهاز الحكومي» لسنة 1970، رقم 367[79]، أشار إلى أنه «يجوز للمسؤول، على الرغم مما ورد في أي قانون، أن يقيل موظفين لأسباب تتعلق بأمن الجمهور، وسلامة قوات جيش الدفاع، أو بإقرار النظام العام»، وهذا مخالف لقواعد القانون الدولي واتفاقية جنيف الرابعة التي تحمّل الاحتلال مسؤولية سلامة المواطنين الواقعين تحت احتلاله. فهنا يحمّل

(72) تيسير العاروري، مقابلة شخصية، رام الله، 2016/5/3.

(73) عماد غياظة، مقابلة شخصية، بيرزيت، 2016/11/19.

(74) لم تكن هناك أوامر تخص المعلمين، ولكن هناك أوامر استهدفت العاملين في القطاع العام، والمعلمون يشكلون أغلبيته.

(75) «أمر بشأن تعيينات واستخدام مستخدمين في الجهاز الحكومي (منطقة الضفة الغربية) (رقم 37) لسنة 1967، (18 تموز/ يوليو 1967)»، مؤسسة الحق.

(76) صدرت أوامر عسكرية مستندة لأمر العسكري رقم (37)، مثل الأمر 512، والأمر 1023، والأمر 1366.

(77) أمر بشأن قانون التقاعد (الضفة الغربية) (رقم 290)، لسنة 5729–1968. 25 كسليف 5729 (16 كانون الأول/ ديسمبر 1968). تات ألوف رفائيل فاردي قائد منطقة الضفة الغربية.

(78) المرجع نفسه.

(79) أمر بشأن تعيين واستخدام موظفين في الجهاز الحكومي (الضفة الغربية) (تعديل 2) (رقم 367)، لسنة 5730–1969. 27 طبيت 5730 (5 كانون الثاني/ يناير 1970). تات ألوف رفائيل فاردي قائد منطقة الضفة الغربية.

الاحتلالُ المحتلين مسؤولية المحافظة على سلامة الاحتلال وجيشه. وتبعه الأمر العسكري رقم 430[80] الذي اتبع الإجراءات العقابية نفسها المجحفة بحق العاملين في القطاع العام، مع تأكيد، في نهاية الأمر، الالتزام بالأمر رقم 369 الذي يعتبر كل موظف عام قيد الاعتقال «مجرم أمن»[81]، ومجرم الأمن هو المواطن الفلسطيني العامل في القطاع التعليمي الذي يقدم خدمات لشعبه، وبممارسته لعمله يرفض سياسة تعرية التعليم وتطبيق الأوامر العسكرية.

ومن آخر الأوامر التي صدرت معدلةً على الأمر العسكري رقم 37، الأمر رقم 1366[82] لعام 1992، وهو التعديل رقم 19 للأمر الأصلي المذكور، ويشير إلى أنه «على الرغم من المذكور في أي تشريع، يحق للمسؤول إيقاف عمل الموظف، لأسباب تتعلق بالأمن العام، أمن قوات جيش الدفاع الإسرائيلي، أو الحكم العام. ولا تزيد فترة الإيقاف على 9 أشهر، إلا إذا قُدمت ضد الموظف لائحة اتهام، أو قُدم لمحكمة تأديبية، أو أُوقف عن عمله، بموجب صلاحية أخرى، قبل 9 أشهر من بدء إيقافه بموجب هذه الفقرة». إضافة إلى أن هذا الأمر يعتبر أن اعتقال المعلم سبب لتجريده من حقوقه المالية، فلا تُدفع للموظف حقوقه المالية خلال ذلك، ولا تحسب من مدة الدرجة أو الإجازة أو التعويضات أو أي من الحقوق المالية الأخرى.

يتضح مما سبق أن الإجراءات العقابية تجاه الموظف، بموجب هذه الأوامر، تنوعت بين الفصل المؤقت والنهائي، والمساس بمخصصاته المالية، سواء بحرمانه من جزء من راتبه، أم من التقاعد. بمعنى آخر، استمرت هذه الإجراءات العقابية والتأديبية في التحول من شكل إلى آخر؛ فمن الاعتقال والسجن واستخدام القوة السيادية إلى العودة إلى آليات القوة التأديبية، باتباع سياسة قطع الأرزاق والضغط المالي[83]، وكانت هذه سياسة ممنهجة، استهدفت المعلمين ذوي الكفايات، والمسيسين بالأخص[84].

وإضافة إلى الأوامر العسكرية، مارس الاحتلال إجراءات متعددة لإنزال العقاب الفردي ضد الكادر التربوي في المدارس والجامعات، ومن أمثلة ذلك اعتقال منذر صلاح وتيسير الكيلاني وفؤاد صبري من جامعة النجاح في أوائل الثمانينيات[85]، وحنا ناصر عام 1974، بتهمة التدريس ومساعدة الطلبة خارج الجامعة[86]. وقد وصلت السياسات العقابية ذروتها بممارسة القوة السيادية؛ إذ كان الأساتذة

(80) «أمر بشأن تعيين واستخدام موظفين في الجهاز الحكومي (تعديل 3) (الضفة الغربية) (رقم 430) لسنة 1970، (3 حزيران/ يونيو 1971)»، منظومة القضاء والتشريع في فلسطين «المقتفي»، معهد الحقوق، جامعة بيرزيت، شوهد في 2020/5/14، في: http://muqtafi.birzeit.edu

(81) كانت إسرائيل تعطي المعتقلين الفلسطينيين بعد الإفراج عنهم بطاقات خاصة تحمل اللون الأخضر، كي تظهر جليًّا هويتهم بوصفهم أسرى محررين، فتضعهم دائمًا تحت الشك، وتعدّهم دائمًا مجرمي أمن.

(82) «أمر بشأن تعيينات وتشغيل موظفين في الجهاز الحكومي (تعديل رقم 19) (يهودا والسامرة) (رقم 1366) لسنة 1992، (8 نيسان/ أبريل 1992)»، مؤسسة الحق.

(83) أمر بشأن تعيين واستخدام موظفين في الجهاز الحكومي (الضفة الغربية) (تعديل 2) (رقم 367).

(84) غياظة.

(85) صلاح الزرو، **التعليم العالي في الأراضي المحتلة** (الخليل: مركز أبحاث رابطة الجامعيين، 1989)، ص 136.

(86) المرجع نفسه، ص 79.

في مرمى نيران الاحتلال، واستشهد كثير منهم، كالأستاذة وافر الدغمة التي استشهدت بعبوة ناسفة أمام أولادها، عندما همّت بفتح باب بيتها الخشبي خلال الحرب على غزة عام 2008[87]، وهي معلمة المرحلة الابتدائية في إحدى مدارس الوكالة.

وشملت الإجراءات العقابية منع تشكيل أي جسم نقابي للمعلمين يدافع عن حقوقهم ويمثلهم، على الرغم من المحاولات المستمرة لتشكيل هذا الجسم، وكانت دومًا تُقابل بالرفض وبذرائع مختلفة، كان من بين هذه المحاولات رفض المحكمة العليا إنشاء أي جسم نقابي ممثل للمعلمين الفلسطينيين؛ بذريعة عدم سماح الأوضاع السياسية بذلك. ورفض ضابط التربية والتعليم، والمستشار القانوني، ومفتش العمل، لائحة تشمل أسماء أعضاء اللجنة العامة وتوقيعاتهم[88].

ولا تعني سياسة العقاب بالنسبة إلى المعلم عقابه جسديًّا أو منعه من أخذ مخصصاته المادية فحسب، وإنما تعني أيضًا استهدافه فكريًّا، ومنع تطوره الأكاديمي والعلمي. وهذا ما سعى إليه الاحتلال عندما لم يهتم بعملية تدريب المعلمين وتطويرهم أكاديميًّا، فلم تقدم سلطات الاحتلال، خلال الفترة 1967–1994، أي تدريب عملي نوعي للمعلمين، وفق منهج مخطط له ومحدد[89]. وباستثناء بعض التدريبات المؤقتة والمنتقاة، هنا وهناك، بقي المعلم الفلسطيني من دون أي تدريب على كيفية التدريس والأساليب الجديدة للتعليم. وبذلك أصبح جسد الأستاذ وعقله مستباحَين، فهو لا يستطيع أن يتطور، ولا أن يعبّر عن أفكاره وانتمائه.

استمرت سياسات الاستثناء تجاه تطوير المعلم وتدريبه حتى بعد مجيء السلطة؛ فتطوير المعلم وتدريبه يقتضيان توافر ميزانية دائمة ومستمرة، ومدربين، إضافة إلى الاستعانة بخبراء من الخارج، لعدم توافر الكفايات المحلية. ولكن تكمن المشكلة في أن وجود الخبراء لم يكن مستمرًّا، ومنهجياتهم مختلفة، لذلك فإن السلطة لم تستطع أن توفر البيئة الملائمة للتدريب، ماليًا أو عمليًا أو تقنيًا، وهذا ما جعل محاولات التخطيط والجهد التي قادتها الوزارة، وبعض مؤسسات المجتمع المدني، متقطعة وغير شاملة. إن هذه العوامل يمكن ربطها بالبيئة غير المستقرة عند بداية إنشاء مؤسسات السلطة. يبدو أن هناك مجموعة من العوامل التي أدت إلى هذه المعضلات في قطاع التعليم، وتمثلت في الضغوط والتدخلات الإسرائيلية، أو الأوضاع الأمنية، وتدخلات المانحين، والسرعة في التنفيذ، في ظل عدم وجود استمرارية للتنفيذ أو للتخطيط[90].

(87) «Blast Kills Gaza Teacher in Front of Her Children,» Right to Education Campaign – Birzeit University, 12/5/2008, accessed on 5/11/2019, at: https://bit.ly/30c60un

(88) عمر عساف، **حركة معلمي المدارس الحكومية في الضفة الغربية 1967–2000** (رام الله: مواطن – المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2004)، ص 111–112.

(89) جرباوي، مقابلة.

(90) كايرو عرفات، مقابلة شخصية، رام الله، 2015/12/27.

خاتمة

لقد عمل الاحتلال منذ بداياته بمنهجية محددة تجاه التعليم، أطلقت عليها هذه الدراسة اسم «استثناء الاستثناء». فهو يخلق «لامنظومة» من الأوامر العسكرية الإسرائيلية والسياسات غير الواضحة، وغير الديمقراطية (على أقل تعبير)، تنمّ عن إهمال تام وممنهج للعملية التعليمية، وعدم تطويرها، ليتحول التعليم من أداة تحرير وتعزيز للهوية إلى عبودية واغتراب. إن لهذا الوضع، إضافة إلى الممارسات الإسرائيلية على الأرض، دورًا في محاولة حرمان الفلسطيني حتى من حالة Zoe. وهذه الحالة، بحسب تعريف أغامبين، يطلق عليها اصطلاح «الحياة العارية»، وقد اشتققنا منها مصطلح «التعليم العاري». فإسرائيل لا تريد الوجود الفلسطيني، ولا تريد التعليم الفلسطيني، وتنشر الرعب، وتخلق حالة عامة عارية من الحياة. عاملت إسرائيل التعليم معاملة قضية أمنية؛ إذ رأت في تعليم الفلسطيني خطرًا دائمًا على وجودها. ولم ترد «تطوير» الفلسطيني، بل حتى لم تره، فهو متروك ومشبوه، وغير مهم، ومهمش، ومستباح في أحسن الأحوال.

لقد سعت هذه الدراسة إلى استخدام الإطار النظري لأغامبين، وتبيان الإرث والأثر المتراكم للاحتلال الإسرائيلي في التعليم الفلسطيني؛ لأننا من دون فهم هذا الأثر المتراكم لن نفهم أزمة التعليم، ولن يستطيع الفلسطينيون خلق منظومة تعليمية مختلفة. لذلك، كان لزامًا تحليل ما حصل لبنية التعليم الفلسطيني طوال سنوات الاحتلال، حتى وصلنا إلى وضعية اليوم. لقد شملت هذه الورقة التعليم المدرسي والجامعي في الضفة الغربية وقطاع غزة، في بحث كيفي، باستخدام الملاحظة والمقابلات المكثفة، إضافة إلى المراجع الأولية والثانوية، لتقدم تصورًا عامًّا عن بنية التعليم تحت الاحتلال، خلال الفترة 1967–1994.

واستعرضت الورقة «التعليم العاري» من خلال عنصري المكان والتنمية البشرية، لتكشف السياسة الممنهجة المتبعة من الاستعمار في إفراغ العملية التعليمية من محتواها ومعناها، بآلية ما سمي هنا «استثناء الاستثناء» في التعليم. إن المعلم، أو الطالب الفلسطيني، مشكوك فيه ومتهم، إن صح التعبير، لمجرد وجوده وقبل أن يقوم، أو لا يقوم، بأي فعل كان.

ولم تبحث الدراسة في مرحلة ما بعد أوسلو، لكنها تنطلق من أن السلطة الفلسطينية قد ورثت تعليمًا عاريًا ومستثنى، وكان لهذا الدورُ الأكبر في التأثير في عملية التعليم في السياق الفلسطيني منذ عام 1967. وحتى بعد مجيء السلطة الفلسطينية، وتحمّلها مسؤولياتها تجاه قطاع التعليم، فإن شبح الاحتلال ظل مخيِّمًا. وعلى الرغم من ذلك، كان من الممكن تحقيق نقلة نوعية في مجال التعليم الأساسي والجامعي، على الرغم من الأوضاع القاهرة، إلا أن الأولويات السياسية كانت دائمًا، ومنذ البداية، هي البوصلة التي وجهت العملية التعليمية، فقد أدى تعثر مسار أوسلو، وعدم قدرة السلطة الفلسطينية على التنبؤ بالمستقبل، في ما يخص إقامة الدولة الفلسطينية، ومحاولة تحقيق أمن لحظي لوجودها، إلى تراجع ملف التعليم؛ ليصبح في آخر سلم أولوياتها اليومية والاستراتيجية.

إن توجهًا نحو ليبرالية التعليم، و«تسليع» التعليم، هو الملاحظ في السنوات الأخيرة. وهذا التوجه قد يفرض على الجامعات الفلسطينية والسلطة الفلسطينية إعادة تحديد الأولويات المتعلقة بموضوع

التعليم المدرسي والجامعي، والسؤال مرة أخرى عن نوع الفلسطيني الذي نريد، وفي اتجاه أي هدف. هناك ضرورة ملحة لتحديد فلسفة عامة للتعليم الفلسطيني؛ فهل يريد الفلسطينيون تعليمًا ليبراليًّا يتناغم مع حاجات السوق المحلية والعالمية، أم تعليمًا تحرريًّا يستثمر في الطالب الفلسطيني، وفي الكل الفلسطيني لتعزيز الهوية وأدوات الصمود أمام الاحتلال؟ وهل يمكن الجمع بين الاثنين معًا؟ إن هذه الدراسة هي محاولة شاملة لتحليل قطاع التعليم من منظور استعماري، وهي تمهد الطريق أمام مزيد من الأبحاث في هذا المجال، لدراسة الكيفية التي يمكن الخروج بها من حالة الاستثناء وعري التعليم.

المراجع References

العربية

أبو رحمة، أماني. «السلطة الحياتية وسياسة الموت بين فوكو وأغامبين». **مجلة ألباب**. العدد 12 (2018).

أبو لغد، إبراهيم [وآخرون]. **المنهاج الفلسطيني الأول للتعليم العام: الخطة الشاملة**. رام الله: مركز تطوير المناهج الفلسطينية، 1997.

أبو لغد، إبراهيم وحماد حسين (محرران). **التعليم الفلسطيني: تاريخًا، واقعًا، وضرورات المستقبل**. بيرزيت: جامعة بيرزيت، 1997.

أغامبين، جورجيو. **حالة الاستثناء: الإنسان الحرام**. ترجمة ناصر إسماعيل. تقديم جوليانا سكوتو. تصدير ساري حنفي. بيروت: مدارات للأبحاث والنشر، 2015.

________. **المنبوذ: السلطة السيادية والحياة العارية**. ترجمة وتقديم وتعليق عبد العزيز العيادي. بغداد/ بيروت: منشورات الجمل، 2017.

برامكي، جابي. «تجربة التعليم العالي في فلسطين منذ الاحتلال: نشأته، الإشكاليات، الإنجازات». مجلة **السياسة الفلسطينية**. مج 7، العدد 26 (2000).

جرباوي، تفيدة ونخلة خليل. **تمكين الأجيال الفلسطينية: التعليم والتعلم تحت ظروف قاهرة**. رام الله: مواطن – المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2008.

حبايب، علي حسين. **واقع التعليم الفلسطيني في المرحلة الأساسية**. البيرة: مركز الدراسات والتطبيقات التربوية – كير، 1991.

حنفي، ساري (محرر). **حالة الاستثناء والمقاومة في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.

حنفي، ساري وعدي أوفير وميخال غيفوني (محررون). **سلطة الإقصاء الشامل: تشريح الحكم الإسرائيلي في الأراضي الفلسطينية المحتلة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012.

الزرو، صلاح. **التعليم العالي في الأراضي المحتلة**. الخليل: مركز أبحاث رابطة الجامعيين، 1989.

________. **التعليم في ظل الانتفاضة**. الخليل: مركز أبحاث رابطة الجامعيين، 1989.

زين، إلياس. «التربية والمعركة». مجلة **شؤون فلسطينية**، العدد 55 (آذار/ مارس 1976).

السمان، ديما. **التعليم في القدس المحتلة تحدٍّ وصمود: معركة المناهج الفلسطينية معركة تاريخ وثقافة وتراث**. رام الله: وزارة التربية والتعليم العالي، 2012.

سويد، محمود وماهر الشريف (محرران). **دراسات في الدين والتربية وفلسطين والنهضة**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2015.

شاهين، محمد عبد الفتاح. **واقع التعليم الإلزامي والثانوي في الضفة الغربية**. الخليل: مركز أبحاث رابطة الجامعيين، 1990.

شميث، كارل. **اللاهوت السياسي**. ترجمة رانية الساحلي وياسر الصاروط. سلسلة ترجمان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

الشيخ، عبد الرحيم. **سيرة جابي برامكي وتجربته في جامعة بيرزيت (1929–2012)**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2015.

صالح، عبد الجواد. **الأوامر العسكرية الإسرائيلية**. رام الله: [د. ن.]، 1986.

عساف، عمر. حركة **معلمي المدارس الحكومية في الضفة الغربية 1967–2000**. رام الله: مواطن – المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2004.

عليان، نسرين. «التعليم في القدس 2016». الجمعية الفلسطينية الأكاديمية للشؤون الدولية (أيلول/ سبتمبر 2016).

عفونة، سائدة. «واقع التعليم في المدارس الفلسطينية ما بعد نشوء السلطة الفلسطينية: تحليل ونقد». **مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية)**. العدد 2 (2014).

فوكو، ميشيل. **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**. ترجمة علي مقلد. مراجعة وتقديم مطاع صفدي. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

________. **تاريخ الجنسانية**، ج 1: **إرادة العرفان**. ترجمة محمد هشام. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2004.

كتّاب، جوناثان. «تحليل الأمر العسكري الإسرائيلي رقم 854 والأوامر الأخرى المتصلة به والمتعلقة بمؤسسات التعليم في الضفة الغربية المحتلة». مجلة **شؤون فلسطينية**. العدد 127 (حزيران/ يونيو 1982).

مصاروة، إيمان. **أثر الاحتلال الإسرائيلي على التعليم في القدس**. البيرة: وزارة الثقافة الفلسطينية، 2014.

ناصر، حنا. «جامعة عربية في فلسطين: دراسة أولية». مجلة **شؤون فلسطينية**. العدد 55 (آذار/ مارس 1976).

النمري، طاهر. **واقع واحتياجات التعليم الفلسطيني في مدينة القدس**. القدس: الملتقى الفكري العربي، 2001.

العبرية

«إعلان بشأن الحصول على رخصة للمدارس بمقتضى قانون المعارف لسنة 1933 (منطقة قطاع غزة وشمالي سيناء) (رقم 654) لسنة 1980، (1 أيلول/ سبتمبر 1980)». منظومة القضاء والتشريع في فلسطين «المقتفي». معهد الحقوق. جامعة بيرزيت. في: http://muqtafi.birzeit.edu

«أمر بشأن استعمال كتب التدريس (تعديل رقم 2) (يهودا والسامرة) (رقم 812) لسنة 1979، (17 تشرين الثاني/ نوفمبر 1979)». مؤسسة الحق.

«أمر بشأن استعمال كتب دراسية (تعديل رقم 1) (منطقة الضفة الغربية) (رقم 183) لسنة 1967، (4 كانون الأول/ ديسمبر 1967)». منظومة القضاء والتشريع في فلسطين «المقتفي». معهد الحقوق. جامعة بيرزيت. في: http://muqtafi.birzeit.edu

«أمر بشأن استعمال كتب دراسية (منطقة الضفة الغربية) (رقم 107)، لسنة 1967)، 29 آب/ أغسطس 1967)». منظومة القضاء والتشريع في فلسطين «المقتفي». معهد الحقوق. جامعة بيرزيت. في: http://muqtafi.birzeit.edu

«أمر بشأن المطبوعات المحظورة (يهودا والسامرة) لسنة 1977، (18 كانون الثاني/ يناير 1977)». مؤسسة الحق.

«أمر بشأن تعليمات الأمن، إغلاق مساحات تدريب منطقة الضفة الغربية (تعديل رقم 1) (رقم 122) لسنة 1967، (11 أيلول/ سبتمبر 1967)». مؤسسة الحق.

«أمر بشأن تعيين واستخدام موظفين في الجهاز الحكومي (تعديل 2) (الضفة الغربية) (رقم 367) لسنة 1969، (5 كانون الثاني/ يناير 1970)». منظومة القضاء والتشريع في فلسطين «المقتفي». معهد الحقوق. جامعة بيرزيت. في: http://muqtafi.birzeit.edu

«أمر بشأن تعيين واستخدام موظفين في الجهاز الحكومي (تعديل 3) (الضفة الغربية) (رقم 430) لسنة 1970، (3 حزيران/ يونيو 1971)». منظومة القضاء والتشريع في فلسطين «المقتفي». معهد الحقوق. جامعة بيرزيت. في: http://muqtafi.birzeit.edu

«أمر بشأن تعيينات واستخدام مستخدمين في الجهاز الحكومي (منطقة الضفة الغربية) (رقم 37) لسنة 1967، (18 تموز/ يوليو 1967)». مؤسسة الحق.

«أمر بشأن تعيينات وتشغيل موظفين في الجهاز الحكومي (تعديل رقم 19) (يهودا والسامرة) (رقم 1366) لسنة 1992»، (8 نيسان/ ابريل 1992). مؤسسة الحق.

«أمر بشأن جلب الجرائد وتوزيعها (تعديل رقم 2) (الضفة الغربية) (رقم 379) لسنة 1970، (3 نيسان/ أبريل 1970)». مؤسسة الحق.

«أمر بشأن جلب الجرائد وتوزيعها (منطقة الضفة الغربية) (رقم 50) لسنة 1967، (11 تموز/ يوليو 1967)». منظومة القضاء والتشريع في فلسطين «المقتفي». معهد الحقوق. جامعة بيرزيت. في: http://muqtafi.birzeit.edu

«أمر بشأن حظر أعمال التحريض والدعاية العدائية (منطقة الضفة الغربية) (رقم 101) لسنة 1967، (27 آب/ أغسطس 1967)». منظومة القضاء والتشريع في فلسطين «المقتفي». معهد الحقوق. جامعة بيرزيت. في: http://muqtafi.birzeit.edu

«أمر بشأن صلاحيات لمقتضى أحكام التعليم (منطقة الضفة الغربية) (رقم 91) لسنة 1967، (22 آب/ أغسطس 1967)». منظومة القضاء والتشريع في فلسطين «المقتفي». معهد الحقوق. جامعة بيرزيت. في: http://muqtafi.birzeit.edu

«أمر بشأن قانون التربية والتعليم رقم 16 (يهودا والسامرة) (رقم 854) لسنة 1964، (6 تموز/ يوليو 1980). منظومة القضاء والتشريع في فلسطين «المقتفي». معهد الحقوق. جامعة بيرزيت. في: http://muqtafi.birzeit.edu

«أمر بشأن قانون التقاعد (الضفة الغربية) (رقم 290) لسنة 1968، (16 كانون الأول/ ديسمبر 1968)». مؤسسة الحق.

«أمر بشأن منع التسلل (منطقة الضفة الغربية) (تعديل رقم 1) (رقم 190) لسنة 1967، (24 كانون الأول/ ديسمبر 1967)». مؤسسة الحق.

«أمر بشأن منع التسلل (تعديل رقم 2) (الضفة الغربية) (رقم 241) لسنة 1968، (10 نيسان/ أبريل 1968)». مؤسسة الحق.

«أمر بشأن تعليمات الأمن (يهودا والسامرة) (رقم 378)، لسنة 1970»؛ «أمر بشأن إغلاق مكان (مدرسة)، (15 تشرين الثاني/ نوفمبر 1994)». مؤسسة الحق.

«أمر بشأن منع التسلل (منطقة الضفة الغربية) (رقم 125) لسنة (1967)، (26 أيلول/ سبتمبر 1967)». منظومة القضاء والتشريع في فلسطين «المقتفي». معهد الحقوق. جامعة بيرزيت. في: http://muqtafi.birzeit.edu

المنشور رقم (1) «منشور بشأن تقلد السلطة من قبل جيش الدفاع الإسرائيلي، لسنة 1976، (7 حزيران/ يونيو 1967)». منظومة القضاء والتشريع في فلسطين «المقتفي». معهد الحقوق. جامعة بيرزيت. في: http://muqtafi.birzeit.edu

الأجنبية

Aruri, Naseer. (ed.) *Occupation: Israel Over Palestine*. Belmont, MA: Association of Arab-American University Graduates, 1983.

Bruhn, Christa. «Higher Education as Empowerment: The Case of Palestinian Universities.» *American Behavioral Scientist*. vol. 49, no. 8 (2006).

Çağrı Tuğrul, Mart. «British Colonial Education Policy in Africa.» *International Journal of English and Literature*. vol. 2, no. 9 (2011).

Clifford, Michael. *Political Genealogy After Foucault: Savage Identities*. London: Routledge, 2001.

Graham-Brown, Sarah. *Education, Repression and Liberation: Palestinians*. London: World University Service, 1984.

Hallaj, Muhammed. «The Mission of Palestinian Higher Education.» *Journal of Palestine Studies*. vol. 9, no. 9 (1980).

Lianne, Mulder. «Frantz Fanon, Internalized Oppression and the Decolonization of Education.» Article presented at the University of St. Martin. 9/3/2016. at: http://bit.ly/2tniEcv

Masriyyeh, Norma. *Report on How Israel Military Order no. 854 Affects Higher Education in the West Bank*. Birzeit: Birzeit University, 1982.

Mazawi, Andre E. & Ronald G. Sultana (eds.). *World Yearbook of Education 2010: Education and the Arab 'World': Political project, struggles, and geometries of power*. New York: Routledge, 2010.

Nicolai, Susan. *Fragmented Foundation: Education and Chronic Crises in the Occupied Territories*. Paris: UNESCO International Institute for Education Planning, Save the Children UK, 2007.

Niksic, Orhan, Nur Nasser Eddin & Massimiliano Cali. «Area C and the Future of the Palestinian Economy.» The World Bank. *A World Bank Study*. no. 89370 (2014). at: https://bit.ly/2W55bSe

Roberts, Ada, Boel Joergensen & Frank Newman. «Academic Freedom Under Israeli Military Occupation.» *Report of the WUS/ICJ Mission of Enquiry into Higher Education in the West Bank and Gaza*. London; Geneva: World University Service and International Commission of Jurists, 1984.

Shehadeh, Raja & Johnathan Kuttab. *The West Bank and the Rule of Law*. Geneva: International Comission Jurists, 1980.

Shehadeh, Raja. *Occupier's Law: Israel and the West Bank*. Washington, DC: Institute of Palestine Studies, 1985.

The Criminalization of Education: Academic Freedom and Human Rights at Birzeit University during the Palestinian Uprising. Birzeit: Birzeit University, 1989.

«West Bank Movement and Access Update.» OCHA - Occupied Palestinian Territory. *Special Focus* (September 2012). at: https://bit.ly/2Y64Cu3

Yair, Gad & Samira Alayan, «Paralysis at the Top of a Roaring Volcano: Israel and the Schooling of Palestinians in East Jerusalem.» *Comparative Education Review*. vol. 53, no. 2 (2009).

حارث حسن | Harith Hasan*

المرجعية الدينية الشيعية والفضاء السياسي الاجتماعي: قراءة في تجربتي المرجعين محمد الصدر وعلي السيستاني

The Shi'i Religious *Marja'iyya* and the Political–Social Space: A Reading into the Experiences of Muhammad al–Sadr and Ali al–Sistani

ملخص: تميل معظم الدراسات التي تتناول نشاط الفاعلين الدينيين الشيعة إلى تصنيفهم إلى مسيسين وغير مسيسين، أو إصلاحيين وتقليديين، وغالبًا ما أدّت هذه الثنائية إلى تجاهل الأشكال المختلفة من هذا النشاط والطيف الواسع الذي يجسده، والذي قد تندرج فيه غالبية هؤلاء الفاعلين. تحاول هذه الدراسة أن تعيد الاعتبار إلى أهمية ممارسة النشاط الديني وعلاقته بالمتغيرات الاجتما-سياسية في تشكيل حركة الفاعلين الدينيين، مركّزةً على نموذجَي محمد الصدر وعلي السيستاني، اللذين تصدّيا للمرجعية في وقت متقارب زمنيًا. وتجادل الدراسة بأنه في حين طوّر الصدر ممارسته عبر المزج بين الديني والحركية الاجتماعية المتلونة بمشروع الأسلمة المجتمعية، فإن السيستاني اتجه إلى الفصل بين الممارسة السياسية والممارسة الدينية، ولم يؤطر حضوره في المجال العام بقالب أيديولوجي محدد.

كلمات مفتاحية: المرجعية الدينية الشيعية، الممارسة السياسية، السلطة، الحقل الديني.

Abstract: Most studies dealing with the activities of Shi'i religious actors tend to classify them as falling within the binaries of politicized and non–politicized, or reformists and traditionalists. Often these binaries have ignored the importance of the different forms of religious activism and practices. This study is concerned with the importance of religious activism and its relationship to socio–political variables in shaping the movement of religious actors, focusing on the examples of Muhammad al–Sadr and Ali al–Sistani, who competed over the Marja'iyya at similar times. The paper argues that while Sadr developed his version of religious activism by blending the social and religious movement with the Islamization project, Sistani tended to separate between political and religious practice, and his presence in the public sphere was not framed with a specific ideological template.

Keywords: The Shi'i *Marja'iyya*, Political Practice, Authority, Religion.

* باحث في مركز كارنيغي للشرق الأوسط.

Senior Fellow at the Carnegie Middle East Center.

مقدمة[1]

يميل كثير من الباحثين في المرجعيات الدينية الشيعية إلى التركيز على نصوصهم النظرية المكتوبة[2]، وكثيرًا ما ترافق ذلك مع غياب الحساسية تجاه السياق الزماني والمكاني، وطبيعة الأحوال المحيطة بهم. وتذهب غالبية الدراسات إلى تصنيفها، بقدر من الحدة، إلى مرجعيات مسيّسة وغير مسيّسة، أو إصلاحية وتقليدية. وفي الأغلب، يأخذ الأمر شكل التفريق بين أولئك الذين يتبعون مبدأ الولاية العامة للفقيه وأولئك الذين يقولون بالولاية الخاصة. إن الانتقال من التركيز المبالغ فيه على المنطلقات الفكرية، وعلى النصوص الفقهية المدونة، إلى دراسة الممارسة الفعلية، يساعد في الوصول إلى فهم أشد حساسية لسلوك رجال الدين الشيعة، وخصوصًا عبر وضع هذا السلوك في سياقه الزماني المكاني، وربطه بالشروط الموضوعية التي يتفاعلون معها.

صحيح أن جزءًا أساسيًا من اشتغال الفاعل الديني، ولا سيما كبار المراجع، يقوم على إنتاج المعاني والخطاب، ويدخل في إطار صناعة النظام الأخلاقي المعياري، إلا أن الأيديولوجيا الدينية تقوم في النهاية على مجموعة أحكام ومقولات يعاد تفسيرها، ويُتفاوَض حولها في السياق الاجتماعي[3]. إن الفكرة تكتسب قيمتها الاجتماعية من الطريقة التي تتموضع بها داخل البيئة، بما في ذلك علاقات السلطة التي تتداخل في طرحها أو حجبها. إن هذه الموضعة السياقية هي التي تتيح التركيز على الممارسة، بوصفها انعكاسًا للعلاقة الدينامية بين البنية المجتمعية والذات الفاعلة[4].

لذلك، تحاول هذه الدراسة الاستفادة من الأطر النظرية لحقلي سوسيولوجيا الدين والسوسيولوجيا السياسية، ولا سيما تلك التي تنظر إلى الفاعل الديني على أنه فاعل اجتماعي، يتحرك في حقل تنافسي مع فاعلين آخرين، وعبر توظيف أنواع مختلفة من رؤوس الأموال الدينية، وفي سياق الاستجابة للتحديات والفرص المستجدة. وبناءً على ما ذهب إليه بيير بورديو Pierre Bourdieu (1930–2002)، فإن الفاعلين الدينيين ينشطون داخل حقل Field مهيكل، هو الحقل الديني، ويحظون بكميات متباينة من رأس المال الضروري؛ لممارسة التأثير في حقلهم (رأس المال الديني)[5]. سنلحظ أهمية ذلك في التنافس بين الصدر والسيستاني على موقع المرجعية الدينية العليا، وتوظيف كليهما أنواعًا مختلفة

(1) يدين الباحث بالشكر لجامعة وسط أوروبا، ولمؤسسة كارنيغي – نيويورك، على شراكتهما في مشروع «توثب الأطراف: الدين والدولة والتفكك في الشرق الأوسط»، الذي كان الباحث واحدًا من أعضاء فريقه خلال عامي 2017 و2018؛ لتوفيرهما الوقت والموارد اللازمة لدراسة تحولات العلاقة بين الدين والدولة والمجتمع في العراق، وكانت هذه الدراسة إحدى ثمرات المشروع. كذلك يشكر الباحث شكرًا خاصًا الدكتور عزيز العظمة، المدير المؤسس للمشروع.

(2) ينظر، على سبيل المثال: محسن كديفر، **نظريات الحكم في الفقه الشيعي: بحوث في ولاية الفقيه** (بيروت: دار الجديد، 2000)؛ علي فياض، **نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر**، سلسلة الدراسات الحضارية (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2018).

(3) Salwa Ismael, «Being a Muslim: Islam, Islamism and Identity Politics,» in: Frederic Volpi (ed.) *Political Islam: A Critical Reader* (London/ New York: Routledge, 2011) pp. 16–28.

(4) Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of Theory of Structuration* (Cambridge: Polity Press, 1984).

(5) Erwan Dianteill, «Pierre Bourdieu and the Sociology of Religion: A Central and Peripheral Concern,» *Theory and Society*, vol. vol. 32, no. 5–6 (December 2003), pp. 529–549.

من العلاقات والممارسات وأنماط الخطاب؛ لبناء شرعيتيهما في الحقل الديني، وخارجه. فمثلاً، كانت وراثة السيستاني لجزء كبير من الشبكة الدينية الاجتماعية للمرجع الأعلى أبي القاسم الخوئي (1899–1992) عاملاً أساسيًا في تدعيم موقعه داخل الحقل الديني، بينما لجأ الصدر، الذي لم يحظَ بمثل هذا الدعم، إلى استثمار الكاريزما العائلية والأصل العربي، لاستقطاب طلبةٍ وأتباع من حديثي الدخول في المدارس الدينية، أو امتهان العمل الديني، ومن ثم، بناء قاعدة تأثير تعزز موقعه في مواجهة من اعتبرهم منافسيه على زعامة الحوزة الدينية.

إن الطريقة التي ينشط بها الفاعل الديني في بيئته الاجتماعية السياسية، وإن كانت تستمد مضمونها الخطابي من التراث الديني، وتأثيرها من موقع هذا الفاعل داخل الحقل الديني، فإنها تتبلور إلى حدّ ما وفق إدراك هذا الفاعل لطبيعة التأثير الذي ستنتجه أفعاله وأقواله في تلك البيئة، ومن خلال وعيه بالفرص المتوافرة والتحديات التي يواجهها (وإن كان الوعي ليس مرادفًا لحسن التقدير بالضرورة). وهنا يمكننا أن نشير إلى إدارة السيستاني الحذرة لحضوره في الفضاء العام، فإضافةً إلى تجنّبه الظهور الإعلامي، ومحافظته على مسافة آمنة من الطبقة السياسية، فإن تجنّبه التحزب الواضح لموقف أو طرف معيّن خدم تكريس موقعه بوصفه سلطةً متعالية على الصراعات السياسية الضيقة، بحيث أسهم في عدم استهلاك كثير من رأس ماله؛ لهذا السبب قد يفيد توظيف بعض عناصر نظرية الخيار العقلاني التي تجسدت في دراسات سوسيولوجيا الدين الحديثة، عبر مفهوم «السوق الدينية Religious Marketplace»[6]؛ لاستيعاب الأسباب التي تصنع نمط ممارسة الفاعل الديني، على مستوى السلوك والخطاب، في وقت معين، دون غيره، وبالطبع، من دون التخلي تمامًا عن التأثير الذي تتركه البنية الثقافية والعوامل النفسية والفضاء العقائدي الأيديولوجي المكون لمدركات ذلك الفاعل[7].

لكن ما يجب تداركه هنا هو أن أطروحة بورديو ونموذج السوق الدينية طُبّقا في مجتمعات مرّت بصيرورة تحديثية أطول، وأعمق، كان من نتيجتها التمايز Differentiation بين الحقول، بحيث صار كل منها محكومًا بما يسميه بورديو «الهابيتوس Habitus»[8] الخاص به، أي المهارات والتقاليد والاستعدادات التي تُعلّم بالمحاكاة، ضمن مجموعة اجتماعية محددة تنشط في حقل محدد. إن هذه الدرجة من التمايز لم تتحقق بعدُ في الحالة العراقية، شأنها شأن كثير من بلدان «العالم الثالث»، نظرًا إلى قصر صيرورة التحديث فيها واختلافه، وإلى متغيرات موضوعية وتاريخية لا يتسع المجال لمناقشتها في هذه الدراسة؛ لذلك، فإن ما يميز الحقل الديني – الشيعي، في هذه الحال، هو تداخله الشديد مع الحقول الأخرى، كالحقلين السياسي والثقافي، بما يجعل الطريقة التي يوظف فيها الفاعل الديني رأس ماله في خارج الحقل الديني مؤثرة في موقعه داخل هذا الحقل، وبالعكس. وبعبارة أخرى، فإن التداخل بين الحقول في المجتمعات الأقل تمايزًا يتيح للفاعل الديني ممارسة تأثير أكبر خارج الحيز

(6) Laurance R. Iannacconne, «Religious Markets and the Economics of Religion,» *Social Compass*, vol. 39, no. 1 (March 1992), pp. 123–131.

(7) Bryan S. Turner, «Pierre Bourdieu and the Sociology of Religion,» in: Bryan S. Turner & Simon Susen (eds.), *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays* (London: Anthem Press, 2011), pp. 223–246.

(8) Dianteill, pp. 529–549.

الديني الصرف، وهو ما يتجسد في تجربتي الصدر والسيستاني؛ إذ إن كليهما نشط اجتماعيًا وسياسيًا، وإن بطريقتين مختلفتين، وانعكس هذا النشاط على موقعيهما داخل الحقل الديني، بل إن مجمل النقاش حول حدود ولاية الفقيه هو نقاش حول طريقة انخراطه في الفضاء العام، ودرجة تأثيره في الحقول غير الدينية؛ لذلك يلجأ متبنّو فكرة ولاية الفقيه العامة إلى إعادة تفسير الديني؛ ليصبح مطابقًا للنظام الاجتماعي السياسي، وشاملًا لكل الفعاليات الحياتية.

ومن المفيد، هنا، الاستفادة من المقاربة الفيبرية وتمييزها بين أنواع السلطات؛ للمجادلة بأن الانفصال بين هذه السلطات في المجتمعات الأقل تمايزًا يكون محدودًا، ويُنتج من الصراع والاختلاط بينها أنماطًا مغايرة من السلطة، ولا سيما تلك التي تأخذ طابعًا نيوباترومونيًا. وبالمفهوم الفيبري، يمكن النظر إلى المرجعية الدينية بوصفها سلطة عرفية تقليدية؛ إذ يؤدي الطابع الشخصاني الباترومونى دورًا أساسيًا في بناء هرميتها، وتغيب البرقرطة والمأسسة الصارمة فيها. لكنها في الوقت نفسه تشترك مع السلطة القانونية العقلانية في وجود نوع من الانتظام والصيغ المستقرة، والتراتبيات المتفق عليها في تكوين بنيتها وطريقة عملها[9]. إن إحدى نتائج صيرورة التحديث هي زيادة التخالط، وأحيانًا التنافس، بين السلطتين العقلانية القانونية، والعرفية التقليدية، وينتج من ذلك التخالط أنواع من الممارسات والمؤسسات والعلاقات التي لا يمكن أن تصنف، بحدية، في أي نموذج من النماذج المثالية Ideal types التي طرحها فيبر. وهكذا، يمكن أن نفهم كيف أن قانونَي الأوقاف (2012)، والعتبات (2005) في العراق، الصادرَين عن البرلمان، أقرا بدور «المرجع الأعلى» في اختيار رئيس الوقف الشيعي ومسؤولي العتبات، على الرغم من أن منزلة «المرجع الأعلى» منزلة عرفية تقليدية، وليست قانونية[10].

وهنالك طريقة أخرى يمكن للفيبرية أن تقدم فيها إضاءات مفيدة للنقاش حول المرجعيات الشيعية. يشير ماكس فيبر إلى ثلاثة أنواع من الفاعلين الدينيين: النبي، والكاهن، والساحر، والنبي وحده هو الذي يبني شرعيته على أساس استثنائيته. لكن بسبب هذه الاستثنائية، وما تعنيه من نسبية زمنية، فإن الحقائق والتحولات التي تصنعها الكاريزما تنتهي إلى التقولب في مؤسسات وممارسات معينة، في إطار عملية يطلق عليها فيبر تنميط الكاريزما[11] Routinization of Charisma. إن هذا التنميط ينشئ تقاليده الخاصة التي تحيل في تراثها إلى السلطة الكاريزمية، لكنها تؤسس، بمرور الوقت، قواعد عملها وعلاقاتها الداخلية وبناءها الهرمي، على أساس تقاليد وأعراف تستقل بنفسها، وتغيب بغياب حاملها. إن السلطة الدينية العرفية التقليدية[12] هي تمثيل للحالة التي تنمّط فيها الكاريزما، لكن تلك

(9) Christopher Adair–Toteff, *Fundamental Concepts in Max Weber's Sociology of Religion* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), p. 147.

(10) Harith Hasan Al–Qarawee, «The 'formal' Marjaʿ: Shiʿi Clerical Authority and the State in Post–2003 Iraq,» *The British Journal for Middle East Studies*, vol. 46, no. 3 (2019), pp. 481–497.

(11) Max Weber, *The Sociology of Religion*, Ephraim Fischoff (trans.), Talcott Parsons (Intro.) (London: Methuena, 1966).

(12) أميل إلى استخدام مفهوم السلطة العرفية التقليدية، في ترجمة المُناظر الإنكليزي Traditional Authority؛ لأنني أعتقد أن كلمة «التقليدي» العربية غير كافية وحدها لإيصال المعنى المقصود، ولا سيما أنها تُستخدم أحيانًا مقابل كلمة Conventional التي تفيد «ما هو معتاد»، من دون أن تنطوي على بعدَي الممارسة العرفية والتوارث.

السلطة تتعرض باستمرار للتحدي، وخصوصًا بسبب التحول في المحيط الاجتماعي السياسي الذي تنشط فيه. لذلك يعمد الفاعلون الدينيون إلى تبنّي استراتيجيات مختلفة، على مستوى الخطاب والممارسة، للتكيف مع تلك التحديات، وهي في العادة استراتيجيات تحاول إعادة موضعة ما هو «عرفي تقليدي»، أو تعيد تأويله، أو رسم حدوده، ليصبح أشد انسجامًا مع ذلك المحيط. وسنرى ذلك في الكيفية التي يُعاد بها تعريف طبيعة سلطة الفقيه وحدودها، في حالتي الصدر والسيستاني، وكيف أن المسارات المختلفة التي شقّها كلاهما، تأثرًا بالأوضاع التي أحاطت بهما، أسهمت في إنتاج نوع مغاير من الممارسة، وصورة مختلفة للمرجعية، ولا سيما في العلاقة بمراكز السلطة المجتمعية المتعددة، وفي مقدمتها الدولة.

ويمكن اعتبار المرجعية الدينية الشيعية، بصورتها التي نعرفها اليوم، نموذجًا لعملية تنميط الكاريزما؛ فهذه المرجعية تطورت بوصفها امتدادًا لسلطة الإمام المعصوم. وسلطة الإمام المعصوم امتداد للسلطة الكاريزمية للنبي محمد. يَعتبر الشيعة الإثنا عشرية أن «الإمامة المعصومة» ظلّت تتنقل في سلالة علي بن أبي طالب، وزوجه فاطمة، ابنة النبي، حتى غياب الإمام الثاني عشر المكنى بالمهدي المنتظر عن الأنظار، وتحوله في نظر أتباعه إلى «الإمام الغائب». وفي ما يعرف بفترة «الغيبة الكبرى» الممتدة حتى الآن، ونتيجة لمخاض طويل من الجدل، وبعد كتابة تراث الأئمة، وتحوّل التشيع إلى عقيدة مكتوبة، برز اللاهوتيون الشيعة بوصفهم مراجع للطائفة، يعود إليهم الناس في السؤال عن القضايا الدينية، وأحيانًا القضايا الاجتماعية والسياسية. غير أن ما نعرفه اليوم بالمرجعية الدينية، بالشكل الذي استقرت ونُمطت عليه بقدر مهم من الاستقلال عن الدولة، أخذت شكلها «الأحدث» في حدود نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر. وقد حصل ذلك، تحديدًا، بحسب خوان كول وآخرين، بعد هجرة علماء الدين الإيرانيين إلى مدن العتبات المقدسة في العراق، النجف وكربلاء، وانتصار المدرسة الأصولية على المدرسة الإخبارية[13]، وفي سياق ضعف الدولتين الصفوية والقاجارية في إيران وتفككهما، وتراجع سلطة الدولة العثمانية، وبروز حركات الإحياء والإصلاح الديني في مناطق عدة من الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، كما يجادل زاكيري هيرن[14]. تميل المدرسة الأصولية إلى الاعتراف بدور مهم للمجتهدين، بوصفهم ممتلكين للعلم الديني الذي يؤهلهم لممارسة الاجتهاد، وبالحد الذي يحوّلهم إلى سلطة، إلى جانب سلطة النص المتوارث. ويعتبر المجتهدون الأصوليون أن على كل مؤمن لا يمتلك ملكة الاجتهاد أن يقلد في أعماله الدينية مجتهدًا[15]. بل إن مرتضى

(13) Juan Cole, «Shiʿi Clerics in Iraq and Iran, 1722–1780: The Akhbari–Usuli Conflict Reconsidered,» *Iranian Studies*, vol. 18, no. 1 (Winter 1985), pp. 3–34; Abbas Amanat, «In Between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shiism,» in: Said Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism* (New York: State University of New York, 1988), pp. 99–124.

(14) Zackery M. Heern, *The Emergence of Modern Shiʿism: Islamic Reform in Iraq and Iran* (London: One World Book, 2015).

(15) عدنان فرحان القاسم، **الاجتهاد عند الشيعة الإمامية: أدوار وأطوار: دراسة منهجية موضوعية تواكب حركة الاجتهاد** (بيروت: شركة دار السلام، 2008)، ص 241–276؛ محمد الغروي، **الحوزة العلمية في النجف الأشرف** (بيروت: دار الأضواء، 1994)، ص 129.

الأنصاري (1781–1864)، أحد أبرز المجتهدين الأصوليين، وفي نظر بعضهم أول من تمثل فيه الشكل المعاصر للمرجع، قد أفتى ببطلان عمل المرء إن لم يكن مستندًا إلى تقليد[16]. وعلى الرغم من أن المدرسة الإخبارية أفرزت مرجعياتها الأساسية أيضًا، فإن المدرسة الأصولية قدمت الأساس الفكري الأيديولوجي لبناء سلطة المرجعية بوضعها الذي نعرفه اليوم.

ونظريًا، أسند المجتهدون الشيعة سلطتهم إلى نصوص دينية ومقولات كلامية – منطقية، تضمّنت الإقرار لهم بمنزلة نواب الإمام المعصوم؛ أي إن السلطة التي أودعتها كاريزما النبوة والإمامة في المعصوم أصبحت تتجسد جزئيًا في المجتهد الجامع للشرائط. وقد اختلف المجتهدون حول نطاق تلك السلطة؛ فمنهم من أعطى المجتهدَ ولاية جزئية، كالإفتاء والقضاء والوصاية على أموال اليتامى والمجانين، ومنهم من منحهم ولاية شاملة، تشمل تقريبًا كل ما كان للمعصوم من سلطات، على الرغم من إقرارهم بأن مصدر شرعيتهم مغاير لمصدر شرعية المعصوم[17]. فالمجتهدون يستحصلون سلطتهم من طريق الدرس الديني، وتتنامى شرعيتهم نظريًا بتنامي معرفتهم في العلوم الدينية، حتى تبلغ أوجها مع المرجع الأعلم؛ إذ تخصص المدونة الفقهية الأصولية بابًا خاصًا لتحديد صفات المرجع الأعلم، وأحقيته في أن يُتّبع من المقلدين. وقد أسهمت فكرة/ مؤسسة المرجع الأعلم بمزيد من المركزة والهرمية للسلطة الدينية الشيعية، من حيث إقامتها بناءً عموديًا يتدرج فيه المجتهدون، ويجلس في قمته مرجع واحد، أو عدد قليل من المراجع الذين يُشهد لهم بالأعلمية. وفي الوقت نفسه، فإن الطابع الشخصاني للمرجعية حال دون مأسستها بقدر أكبر لتغدو على شاكلة الفاتيكان، الأمر الذي ظلّ يعقّد عملية تحديد من هو المرجع الأعلى، ويكرّس حالة التنافس بين مراجع عدة يدّعون هذه المنزلة، ويجعل قضية وراثة هذه المنزلة بعد موت المرجع محلاً للنزاع والاختلاف وغياب اليقين[18].

استقرت الممارسات التقليدية للمرجعية على نطاق محدد لممارسة السلطة، ويعود ذلك إلى عاملين: الأول أن معظم المجتهدين الأصوليين لم يقرّوا بحق المجتهد في وراثة كل صلاحيات الإمام المعصوم، وهو موقف الشيخ مرتضى الأنصاري، وكاظم اليزدي (1831–1919)، وأبي القاسم الخوئي، وهم من بين أبرز المراجع الذين احتلوا أعلى هرم السلطة الدينية منذ القرن التاسع عشر. والعامل الثاني هو رغبة هؤلاء المراجع في عدم الاصطدام بالسلطات السياسية، وهو ما قد يحصل إذا ما ادّعوا لأنفسهم اختصاصات تشمل الحقل السياسي وإدارة الدولة، ومن ثم، كان الإصرار على الشكل العرفي التقليدي المتوارث، في أحد أبعاده، استراتيجية ملائمة للبقاء، من دون أن يعني ذلك أن تلك «التقليدانية» لم تتكيف مع بعض التحولات الاجتماعية السياسية، ولا سيما أثر نشوء الدولة الحديثة، واتساع منظومة

(16) فؤاد إبراهيم، **الفقيه والدولة: الفكر السياسي الشيعي** (بيروت: دار المرتضى، 2015)، ص 35.

(17) المرجع نفسه، ص 300–310؛ هيثم أحمد مزاحم، **تطور المرجعية الشيعية: من الغيبة إلى ولاية الفقيه**، تقديم رضوان السيد وعبد العزيز ساشدينا (بيروت: دار المحجة البيضاء، 2017).

(18) Linda S. Walbridge, «Introduction: Shiism and Authority,» in: Linda S. Walbridge (ed.), *The Most Learned of the Shia: The Institution of Marjaʿ Taqlid* (Oxford/ New York: Oxford University Press, 2011), pp. 3–19; Linda S. Walbridge, «The Counterreformation: Becoming a Marjaʿ in the Modern World,» in: Walbridge (ed.), pp. 230–264.

السلطة القانونية العقلانية[19]. لذلك فإن «التقليدانية»، هنا، ليست نوعًا جامدًا من الممارسة، وإنما تخضع لتحول مستمر ينتج من التفاوض بين منطلقاتها الفكرية ومنظومتها العرفية، من جهة، وبين محددات البيئة الاجتماعية السياسية المتغيرة، من جهة أخرى، كما سنرى في تجربة السيستاني.

وفي المقابل، فإن المجتهدين القائلين بولاية عامّة للمرجع، وأظهروا استعدادًا للاصطدام بالسلطة السياسية، عبر توسيع نطاق اختصاصاتهم المفترضة، لتشمل الحقل السياسي، كما هو الحال مع الخميني (1902–1989)، ومحمد باقر الصدر (1935–1980)، فقد حاولوا إدخال بعض التجديد على الممارسات العرفية، من دون أن يتخلوا عنها تمامًا، بل سعوا لإعادة تفسيرها، وتوسيع فضاءات اشتغالها، لتشمل قضية الدولة والحكم السياسي. وقد جمع هؤلاء المجتهدون بين التنظير للإسلام، بوصفه أيديولوجيا شاملة وبديلاً من الأيديولوجيات العلمانية، وبين وظائفهم الفقهية، وفق المسالك التقليدية لإنتاجها، موظّفين الكاريزما والأيديولوجيا لإلهام الجمهور وكسب المريدين الأيديولوجيين، والمعرفة الفقهية لكسب المقلدين، بالمعنى العرفي التقليدي. وبهذا المعنى، فإنهم قد نظّروا، والخميني وضع النظرية موضع التطبيق، لنوع من الممارسة، لا يحصر سلطة «المرجع» في المجال العرفي التقليدي، ويوسّع نطاق الممارسة الدينية إلى الفضاء الاجتماعي السياسي، إلى درجة أن هذا الفضاء هو الذي يُخضع ما هو فقهي ويستتبعه. ومن هذا نفهم مجادلة أولفير روا بأن النظام الإسلامي في إيران انتهى عند التطبيق إلى نوع من أنواع العلمنة؛ لأنه قوّض من القاعدة المستقلة للطبقة الدينية الشيعية في قم، وألحقها بأولوية السياسي. لكن عبر فهم للسياسة على أنها اشتغال ديني، أي إن مصالح «الدولة الإسلامية»، وهو مفهوم مركزي لدى هذا التيار، اكتسبت الأسبقية على المقولات الفقهية وقواعدها والمقولات العباداتية الأخرى، بحيث يحول أحيانًا تلك المصالح «الزمنية» إلى إرادة متجاوزة، وربما متسلطة، على الحقل الديني بحالته التقليدية العرفية[20]. تلتقي هذه المحاجة مع فهم للعلمنة على أنها عملية ضبط الدولة للحقل الديني، كما يجادل عزيز العظمة[21].

ولكن إن لم يشهد العراق تطبيقًا لنموذج ولاية الفقيه العامة في إيران، فإنه شهد في العقود الثلاثة الأخيرة محاولتين لإعادة صياغة نوع العلاقة بين المرجعية الدينية والفضاء الاجتماعي السياسي، فرضتهما أوضاع ومعطيات تتعلق بتصاعد دور الدين والتشيع في تكوين الهوية الجمعية، ومنظومتها الأخلاقية المعرفية. وقد كان ذلك نتيجة للأسلمة المتزايدة، وضعف المجتمع المدني وشبكات التضامن الاجتماعية البديلة، فضلاً عن تآكل سلطة الدولة وهيمنتها المجتمعية (ولا سيما على المستوى الثقافي) في التسعينيات، وانهيارها وتفككها بعد عام 2003. إن تلك الأحوال طرحت أسئلة، وفرصًا وتحديات، أمام أهم مرجعين ظهرا في النجف بعد وفاة الخوئي، هما محمد الصدر وعلي السيستاني. وقد حاول كلاهما أن يطور أنواعًا من الممارسات والمقولات، بناءً على فهم كليهما لدور

(19) ينظر: فالح عبد الجبار، **العمامة والأفندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني**، ترجمة أمجد حسين (بيروت: منشورات الجمل، 2010).

(20) Olivier Roy, «The Crisis of Religious Legitimacy in Iran,» *Middle East Journal*, vol. 53, no. 2 (Spring 1999), pp. 201–216.

(21) ينظر: عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008).

المرجع الديني ووظيفته، ولشروط البيئة الاجتماعية السياسية التي اشتغلا فيها. وبينما مثّلت تجربة الصدر محاولة محاكاة لنموذجي الصدر الأول والخميني وتكييفهما، عبر الانتقال من التركيز على إقامة الدولة الإسلامية إلى تأكيد الأسلمة المجتمعية، وعبر المزج بين الديني الفقهي والاجتماعي السياسي، فإن تجربة السيستاني بعد عام 2003 تمثلت عمومًا بمحاولة الإبقاء على الحدود الفاصلة بين الديني الفقهي والاجتماعي السياسي، متجنبةً إضفاء طابع أيديولوجي على الحضور في المجال العام، وفي الوقت نفسه، قاومت تسييس الحقل الديني.

أولًا: محمد الصدر: الكاريزما ومزج العمل الديني في النشاط الاجتماعي السياسي

برز محمد صادق الصدر (1943–1999) زعيمًا دينيًا استثنائيًا في التسعينيات، له شعبية واسعة في أوساط الفقراء من الشيعة، وبفعل نشاطه تبلور ما يعرف بالحركة الصدرية التي لا تزال إلى اليوم قوة اجتماعية وسياسية فاعلة في العراق. حاول الصدر تعزيز وضعه في الهرمية الدينية الشيعية، عبر تبنّيه نهجًا حركيًا، وتوظيف الكاريزما الاجتماعية لتوسيع قاعدة الأتباع والمريدين؛ ومن أجل ذلك كان عليه أن يتحدى نفوذ الشبكة الدينية التي هيمن عليها رجال الدين الإيرانيون، والتقاليد والممارسات التي درجت عليها، ومن بينها تبنّي نهج العزلة والانشغال بالعمل الفقهي. ولإدراك هذا الهدف، قامت حركة الصدر على المزج بين الحركية الدينية والحركية الاجتماعية، بما يشبه، في بعض ملامحها، الخيارات التي اعتمدها غيره من المجتهدين الحركيين، كالخميني والصدر.

إلّا أن ما سهّل نجاح الصدر في بناء قاعدة اجتماعية واسعة هي الأحوال التي أحاطت بصعوده خلال التسعينيات؛ فقبل ذلك، كان الصدر يعيش في عزلة شديدة، ويواجه رقابة مستمرة من النظام الحاكم. اختار الصدر هذه العزلة، بعد أن اشتد قمع النظام البعثي لرجال الدين الشيعة الناشطين في معارضته[22]، وخصوصًا مع اندلاع الثورة الإسلامية في إيران التي ألهمت كثيرًا منهم. وبلغت حدة القمع درجة إعدام محمد باقر الصدر (يلقب اليوم بالصدر الأول، لتمييزه من محمد الصدر الملقب بالصدر الثاني)، على الرغم من منزلته الدينية العالية، بصفته مرجعًا رئيسًا في النجف. كان الصدر الأول من منظّري الحركة الإسلامية في العراق، وهو لم يتبنَّ الموقف الثوري إلّا متأخرًا نسبيًا، وتحت ضغط ما كان يتعرض له رجال الدين الإسلاميون من تنكيل وتضييق على يد النظام، وقد تصاعدت معارضته للنظام البعثي عقب الثورة الإيرانية، حيث أعلن ولاءه للخميني، ودعا إلى ثورة شبيهة في العراق[23]، فضلًا عن القرابة العائلية التي ربطتهما، كان الصدر الأول أستاذًا للصدر الثاني، وترك أثرًا مهمًا في طريقة تفكيره واهتماماته.

(22) مقابلة مرئية (فيديو) مع محمد الصدر، أجريت عام 1998. وثمة نسخة غير كاملة للمقابلة في: «أشهر لقاءات السيد الشهيد محمد الصدر قدّسَ الله سره: لقاء الحنانة» الجزء الأول، موقع **يوتيوب**، شوهد في 2020/5/31، في: https://bit.ly/2MdsKDQ

(23) ينظر: شبلي الملّاط، **تجديد الفقه الإسلامي: محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم**، ترجمة غسان غصن (بيروت: دار النهار، 1998).

وطوال الثمانينيات، مدركًا حجم الرقابة المسلطة على عائلته، التزم محمد الصدر البيت، وتجنّب الاختلاط[24]، ولربما ساعدت تلك العزلة في المحافظة على رأس ماله الاجتماعي ضمن الحقل الديني، بوصفه منتميًا إلى عائلة دينية بارزة، ومن أصل علوي لا شائبة فيه؛ إذ خدم الأصل الجينيالوجي في إضفاء مزيد من الشرعية على المتصدّين للمرجعية (من الملاحظ أن كبار المراجع في النجف، منذ العشرينيات، أي منذ الزمن التأسيسي للدولة العراقية الحديثة، كانوا من السادة، أي أصحاب النسب العلوي)[25]. كانت الثمانينيات هي فترة الحرب بين العراق وإيران، وخضع الفضاء الديني الشيعي خلالها لمراقبة شديدة من السلطات، حتى إن المرجع الأعلى حينذاك، أبا القاسم الخوئي، كان يواجه بين الحين والآخر مضايقات من النظام، على الرغم من التزامه عدم التدخل في الشؤون السياسية[26].

وفي مطلع التسعينيات، إثر غزو العراق لدولة الكويت، تعرّض البلد لقصف مدمر شنّه التحالف الذي قادته الولايات المتحدة، ومُني الجيش العراقي بهزيمة أجبرته على الانسحاب من الكويت، وتلا ذلك اندلاع انتفاضة في المدن ذات الأغلبية الشيعية، وخروج تلك المدن عن سيطرة النظام. وعلى الرغم من أن النظام نجح في قمع الانتفاضة واستعادة السيطرة، فإنه لم يَعُد إلى قوته السابقة البتّة؛ بسبب تأثيرات الحربين المدمرتين والعقوبات الاقتصادية التي تواصلت حتى سقوطه عام 2003. شنّ النظام حملة اعتقالات واسعة شملت رجال الدين في النجف، وخصوصًا بسبب ما اعتبره موقفًا داعمًا من الطبقة الدينية للانتفاضة. وكان محمد الصدر من بين المعتقلين، لكن أفرج عنه بعد أسبوعين لعدم ثبوت تورطه المباشر في النشاط السياسي[27]. وقد ظهر بعدئذ في مقابلة إذاعية، وأخرى مع صحيفة **الثورة** التابعة لحزب البعث، منددًا بـ «الأعمال التخريبية» ومعلنًا دعمه للنظام[28].

وفي عام 1992، توفي الخوئي الذي شغل الموقع الأعلى في الحوزة الشيعية منذ عام 1970، واحتل مكانه أبو الأعلى السبزواري (1910–1993)، لكنه توفي بعد عام واحد. وبعد فترة من الغموض، برز اسم علي السيستاني بوصفه المرجع الأعلى (والأعلم) في النجف، وقد حظي بدعم الشبكة «عبر الوطنية» التي دعمت الخوئي، كمؤسسة الخوئي الخيرية التي يقع مقرها في لندن، وطائفة الخوجة النافذة التي لها وجود في الهند وأوروبا وأميركا الشمالية. نُظِر إلى السيستاني بوصفه امتدادًا للخوئي، فقد كان أحد أكثر المقربين إليه، واتسم سلوكه، كأستاذه الخوئي، بالحذر والميل إلى تجنب النشاط

(24) مقابلة مرئية (فيديو) مع محمد الصدر.

(25) كما هي الحال مع أبي الحسن الأصفهاني، ومحسن الحكيم، وأبي القاسم الخوئي (على الرغم من إشكالياتٍ أثارها خصومه حول نسبه العلوي)، ومحمد باقر الصدر، ومحمد الصدر، وعلي السيستاني.

(26) Abbas Khadhim, *The Hawza Under Siege: A Study in the Baath Party Archive* (Boston, MA: Boston University – Institute for Iraqi Studies, 2013).

(27) مقابلة مرئية (فيديو) مع محمد الصدر.

(28) نشرت المقابلة في: صحيفة **الثورة** (العراق)، 1991/3/18.

العام، والتركيز على الحرفة الدينية[29]. وفي تلك المرحلة، أخذ اسم محمد الصدر في البروز، معلنًا تصدّيه للمرجعية الدينية، ومجادلًا بأنه الأعلم والأحق بقيادة الحوزة الدينية.

هنالك اتفاق على أن الصدر ما كان ليخرج من عزلته من دون التساهل الذي أبداه النظام تجاهه[30]، وتتوافر أدلة عدة على أن النظام، ولأسبابه الخاصة، قد تسامح مع صعوده؛ إذ رأى فيه مرشحًا مثاليًا لإضعاف نفوذ الطبقة الدينية الإيرانية، ولربما تعميق الانقسام داخل الهرمية الدينية الشيعية[31]. وبحسب رجل أمن سابق عمل مع النظام، فقد كانت ثمة تعليمات لدعم محمد الصدر مرجعًا أعلى في الحوزة، ومن بين ذلك تيسير طباعة كتبه، ومن ثم، تعريفه بالجمهور في وقت كان العراق يعاني شحًا في مواد الطباعة بسبب الحصار[32]. لكن ليس ذلك دليلًا كافيًا على أن الصدر كان متعاونًا مع النظام؛ فوفقًا لرجل الأمن المذكور، كانت الدولة «ترعى» الخوئي وترسل إليه الأطباء عند مرضه، وكانت على تواصل دائم معه. وليس ذلك بمستغرب، نظرًا إلى أن المرجع الأعلى كان يتولى الإشراف على المدارس الدينية في النجف، وعلى طلب تجديد إقامة الطلبة الأجانب، وغيرها من الخدمات التي تطلبت التواصل بين مكتبه والسلطات؛ أي إن هذه العلاقات التنظيمية لا تحيل بالضرورة إلى وجود تحالف أو تخادم سياسي.

وعلى الأرجح، فإن الصدر تواصل مع الدولة على أساس أنه المرجع الأعلى، واتخذ خيار المهادنة وعدم الصدام، وإظهار الرغبة في التعاون، لكي يكتسب ادّعاؤه زعامةَ الحوزة العلمية الدعمَ الحكومي الضروري. وبالفعل، أخذت أجهزة الدولة المعنية تتعامل معه بعض الوقت، على أساس أنه المرجع الأعلى، فمُنح حق الإشراف على المدارس الدينية في النجف، وإنشاء جامعة دينية جديدة باسم جامعة الصدر الدينية، وتوقيع طلبات إقامة الطلبة الأجانب، وتقديم قوائم بالطلبة الدينيين إلى السلطات، لغرض إعفائهم من الخدمة العسكرية الإلزامية[33].

إن تفاهم الصدر المدروس مع الحكومة هدف في النهاية إلى تطبيع زعامته للحوزة العلمية. لكن تلك الزعامة تظل ناقصة من دون تأكيد مشروعيته وفق تقاليد تلك الحوزة، وهي مشروعية تقترن بالبرهنة

(29) Linda S. Walbridge, *The Thread of Muʿawiya: The Making of Marjaʿ Taqlid*, John Walbridge (ed.) (Indiana: The Ramsay Press, 2014), pp. 100–108.

(30) ينظر مثلًا:

Phebe Marr, *The Modern History of Iraq*, 3rd ed. (Boulder: Westview Press, 2012), p. 249.

(31) كما يوضح عباس كاظم في دراسته المستندة إلى وثائق حزب البعث، فإن نفوذ المراجع الإيرانيين في العراق كان قضية مزعجة للنظام، ينظر: رشيد خيون، **100 عام من الإسلام السياسي في العراق: الشيعة** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2011)، ص 361–363؛

Khadhim, pp. 12–13.

(32) مقابلة تلفونية أجراها معه الباحث في 2018/2/27.

(33) بنيت هذه المعطيات على أساس محادثات متفرقة مع منتمين إلى التيار الصدري، وكذلك على الحوار المرئي (الفيديو) للصدر، ومصادر أخرى منها: عباس الزيدي المياحي، **السفير الخامس** (نص كتاب إلكتروني) (النجف: [د. ن.]، 1418هـ)، شوهد في 2020/5/31، في: https://w.tt/3exOTsP؛ صالح عباس الطائي، «الدور السياسي للسيد محمد محمد صادق الصدر في تاريخ العراق المعاصر: 1991–1999»، **مجلة أهل البيت**، العدد 20 (2016)، ص 434–468.

على أنه أعلم المراجع الأحياء الموجودين؛ لذلك ذهب الصدر إلى إصدار رسالته الفقهية التي تعتبر ضرورية لترصين موقفه بوصفه مجتهدًا، وجذب المقلّدين إليه. لكنه جادل أيضًا بأن مصدر مشروعيته يتأتى من كونه قد تمكّن من علم الأصول، وهو في نظره أرفع مكانة من الفقه؛ لأن الرسالة الفقهية لا يمكن أن توضع من دون إلمام صاحبها بالأصول، وهو العلم الذي يضع قواعد الاجتهاد والوصول إلى الأحكام الفقهية. وفي حوار مسجل له، أجرى الصدر مقارنة بينه وبين السيستاني، مشيرًا إلى أنه أعلم من السيستاني وبقية المراجع، بسبب تفوقه عليهم في علم الأصول، عارضًا أيضًا المناظرة العلنية مع بعضهم. واحتج الصدر بأنه درس علم الأصول عند أعلم مجتهدي عصره، محمد باقر الصدر، وبأنه لم يصل إلى الإلمام الكامل بالفكر الأصولي للصدر الأول فحسب، بل صار في مقدوره، أيضًا، أن يطوّره ويضيف إليه بما يجعله ضمنيًا أعلم حتى من أستاذه الميت[34]. إن اللجوء إلى هذه المحاجات يؤكد أن الصدر كان يدرك أن الحصول على الشرعية التقليدية التي تتأتى من تأكيد الأعلمية، ومن الإلمام بعلوم الاجتهاد المتوارثة، كان أمرًا لا يمكن تجاوزه لبناء زعامته الدينية، ضمن الشروط التقليدية العرفية التي قامت عليها المرجعية. وفي الوقت نفسه، فقد كان يطرح وجهة نظره الخاصة عن الأعلمية على النحو الذي ينسجم مع الموقف «التجديدي» الذي تبنّاه التيار الحركي؛ ليمايز نفسه من التيار التقليدي المهيمَن عليه من خط الخوئي – السيستاني، ولم يكن يمتلك أدوات اختراقه، بفعل عدم توفّره على شبكة الدعم عبر الوطنية التي منحت خط الخوئي – السيستاني رأسَ مالٍ مهمًا؛ لذلك ذهب إلى طرح رؤيته للمرجعية «الناطقة» كما كان يسميها. إن هذه المرجعية «الناطقة»، التي مايز بينها وبين المرجعية «الصامتة» لمنافسيه، ستصبح نموذجه الخاص في السلطة، حيث يلتقي التقليد بالكاريزما، والديني بالاجتماعي.

في بحثه عن ولاية الفقيه، يتحدث الصدر مؤيدًا الموقف الذي يمنح الفقيه ولايةً عامة، معتبرًا أن فكرة ولاية الفقيه تنبثق من فكرة القيادة الإسلامية إجمالاً، باعتباره «قائمًا بأمر الأمّة، ومالكًا لزمام تدبيرها وقيادتها»[35]. لكنه يقرّ بأن الشروط الموضوعية لإقامة تلك الولاية، عندما لا تتحقق، فإن المرجعية «الواعية» يجب ألا تنكفئ على نفسها وتنشغل بحماية ذاتها، وإنما تسعى لنشر الوعي الإسلامي والثقافة والقيم الإسلامية؛ حتى يتبلور تدريجيًا المجتمع المسلم الحق[36]. وبهذا المعنى، يعطي مسؤولية أساسية مضافة إلى السلطة الدينية، من حيث تكبيلها بما يعتقد أنه رسالة اجتماعية، مستبطنًا النقد الذي اعتاد أن يوجّهه إلى ما يسميه المرجعية «التقليدية» التي تنعزل عن المجتمع،

(34) مقابلة مرئية (فيديو) مع محمد الصدر.

(35) محمد الصدر، **مبحث ولاية الفقيه** (قم: مدين، 2000)، ص 37. ويؤكد في موضع آخر «الحاجة إلى وجود الولاية للشخص المؤهل لها على الأمة الإسلامية، ولو على الصعيد التشريعي النظري؛ لكي تصل إلى حيز التنفيذ متى واتت الظروف»، ينظر: المرجع نفسه، ص 56.

(36) المرجع نفسه، ص 112–113، 116–131. ويشير الصدر إلى أن «المرجعية الواعية» تستمد مشروعيتها «من النيابة العامّة الثابتة بأدلة ولاية الفقيه أيضًا، لكنها تقتصر على الصلاحيات والأعمال التي تسالم الفقهاء على جوازها، والقيام بها خلفًا عن سلف، وهي الفتوى على نحو رئيس، والأمور الحسبية على نحو محدود. ولا تتناول في أعمالها ما يتوقف جوازه على ثبوت الولاية العامة، أخذًا بزيادة الاحتياط للدين، وزيادة الحذر من أعداء الدين»، ينظر: المرجع نفسه، ص 114. ويمكن النظر إلى هذا النص بوصفه توصيفًا من الصدر لطبيعة مرجعيته ومسؤولياتها، وخصوصًا مع التمييز الذي يجعله بينها وبين «المرجعية التقليدية».

وتُعنى بميكانيكية الوظيفة الدينية الفقهية المحصورة بإنتاج الفتاوى حول العبادات والمعاملات الفردية وحسب، وتلك خالية من المضمون الأيديولوجي الاجتماعي. وإن كان موقف الصدر هذا متناغمًا مع موقف حركيين سبقوه، كالخميني والصدر الأول، فإنه اتجه فعلاً إلى تطبيقه، عبر تأجيل المواجهة المباشرة مع النظام السياسي؛ بسبب عدم تحقق الشروط الموضوعية، وإيلاء أسلمة المجتمع العناية، بوصفها مشروعه المباشر. وهنا تحديدًا سيجري توظيف الكاريزما لكسب المؤيدين، والسلطة الدينية لبناء شبكة المريدين والأتباع المباشرين.

في البداية، كان على الصدر أن يعتمد على عدد محدود من الوكلاء ليقوموا بوظائف مثل: جمع الخُمس، ونقل الاستفتاءات إلى الجمهور، وكثيرًا ما كان هؤلاء الوكلاء يمثلون مراجع آخرين في الوقت نفسه. ولأن معظم الوكلاء البارزين كانوا مرتبطين بشبكة الخوئي – السيستاني، فلا يحتمل أنهم كانوا مهتمين بتمثيل الصدر. وكان كثير من الوكلاء، في الأصل، من طلبة الحوزة، ومن ثم، فإن الصدر الذي لم يُدرّس في الحوزة سوى أشهر معدودة في نهاية السبعينيات، لم يستطع أن يبني شبكة كبيرة من الطلبة والمريدين؛ لذلك كان عليه أن يوظف المنزلة الجديدة، وسماح الحكومة له بإدارة المدارس الدينية، لكي يبني قاعدة جديدة من الطلبة والمريدين من خارج الشبكة التقليدية، فاتجه نحو الجيل الجديد من طلبة الحوزة، وخصوصًا رجال الدين المستجدين، أو متوسطي المكانة، ومن خارج شبكة الخوئي – السيستاني، أغلبيتهم من العرب ذوي الأصول الجنوبية، وليس من العوائل الدينية الأرستقراطية في النجف.

ومن هذا التوجه، نشأ تضامن يقوم على أساسين: إثني، واجتماعي. فشبكة الخوئي – السيستاني ذات طابع متعدد الجنسيات، ويهيمن عليها العنصر المتحدث بالفارسية، وهي بحكم تكوينها هذا، وقاعدتها الاجتماعية الدينية، تكيفت مع أنماط تواصلية لا تتطلب التفاعل المكثف مع الجمهور العراقي، ولا ترهن شرعيتها الدينية بالاهتمام بمجتمع قومي بعينه. وبعد كل شيء، فإن السلطة الدينية هي سلطة فوق وطنية، بمعنى أن قاعدتها هي مجتمع المتدينين، وليس مجتمعًا معرفًا بقومية أو إثنية محددة. لذلك، فإن مضايقات نظام صدام حسين عززت من ميول تلك الشبكة إلى تجنب الاختلاط بالعامة، أو من الحضور المكثف في المجال العام، يضاف إلى ذلك أن نشوء الدولة الإسلامية الثيوقراطية في إيران، وانتقال معظم رجال الدين الحركيين إلى العمل في أجهزة تلك الدولة، قد تركا النجف فضاءً لرجال الدين غير الميّالين إلى الانخراط في الشأن الاجتماعي والسياسي، فضلاً عن أنهم أقاموا استراتيجيات للعمل والتواصل مع أتباعهم، لا تتطلب منهم الانخراط في الشأن السياسي، فمثلاً، اتجهت طائفة الخوجة المؤثرة إلى دعم الخوئي، ومن بعده السيستاني، بسبب التزامهما بالخط غير المسيّس، وبوصفهما يطرحان بديلاً ملائمًا من مراجع الدين الإيرانيين الذين قد يخضعون لسلطة الدولة الإيرانية[37]. ومثَّل الخوئي والسيستاني خيارًا جيدًا لكثير من الشيعة في الخليج الذين يريدون الالتزام بواجباتهم الدينية وبالتقليد، من دون أن يعرّضوا أنفسهم لمحاذير سياسية في دولهم المتحسسة من النفوذ الإيراني. وقد وفرت هذه القواعد في خارج العراق جزءًا كبيرًا من التمويل المالي للشبكات

(37) Walbridge, *The Thread of Muʿawiya*, pp. 10–108.

الدينية وللمؤسسات التابعة للخوئي، ومن بعده السيستاني[38]. والنتيجة أن الميل غير الحركي عند هذه الشبكات لم يكن ناتجًا من موقف أيديولوجي، أو تفسير فقهي خاص بوظيفة الفقيه فحسب، وإنما لاعتباره المسلك الملائم لبقاء مؤسسة التقليد وديمومتها أيضًا.

ولأن الصدر لم تتوافر له قنوات الوصول إلى هذه القواعد فوق الوطنية، فقد وظّف أدواته الخاصة لبناء قاعدته داخل العراق؛ حيث بدأ في إلقاء محاضراته الدينية على الطلبة الشباب، وتقريب عدد منهم، وتحويلهم إلى ممثلين ووكلاء له، وأخذ يرسل هؤلاء الوكلاء إلى مناطق لم تكن موضع اهتمام كبير لدى المراجع الآخرين، وخصوصًا المناطق الشيعية الفقيرة، في الجنوب وضواحي بغداد، ويُلام المراجع الآخرون على عدم التواصل معها، لأن أبناءها لا يتمكنون من دفع الخُمس. وبسرعة نسبية، أصبح لدى الصدر عدد كبير من الوكلاء والممثلين والمريدين. وبطبيعة الحال، فإن لسانه العربي، ونزعته الاجتماعية البسيطة، وكاريزما السيد العلوي المنتمي إلى نسل الأئمة، عوامل سهّلت عليه جذب كثير من القطاعات الشعبية في تلك المناطق التي كانت، من جهتها، تعيش أزمة اجتماعية اقتصادية متفاقمة، بسبب تأثير العقوبات الاقتصادية، والتهميش الذي تواجهه من مراكز المدن، وأزمة ثقافية بفعل التناشز بين بيئاتها المدينية الطرفية والثقافة القبلية المتوارثة، لكن الآخذة في الذبول. وقد أخذت وصايا الصدر تنتشر بين هذه القطاعات عبر وكلائه، في هيئة تسجيلات صوتية أو منشورات أو كتب[39]. فنجح الصدر في ملء فراغ في السلطة الثقافية، نشأ أساسًا من انكماش الدولة، وتراجع قدرتها على توفير الحد الأدنى من الحاجات الاقتصادية للسكان، ومن ثم، تفكّك العقد الاجتماعي القديم الذي قام على علاقة مفادها قيام الدولة بتوفير فرص العمل والترقي الاجتماعي الاقتصادي للسكان، مقابل خضوعهم لسلطتها. وفي هذه الفضاءات، حيث فرص الترقّي الاجتماعي قد تراجعت، والهيمنة الثقافية للسلطة البعثية قد تقوضت، وحصل تمازج بين سردية المظلومية الشيعية التي وصلت أوجَها عقب قمع انتفاضة 1991، وبين الشعور بالتهميش الاجتماعي الاقتصادي لدى سكان الضواحي الفقيرة، كمدينة الصدر والشعلة في بغداد، تنامى الطلب على قيادة تملأ الفراغ، وقد كانت قيادة محمد الصدر هي النموذج الملائم لهذا الوضع.

وظّف الصدر خطابًا يقوم على أفكار العدالة ومقاومة الظلم، والطاعة للسلطة الدينية. ولربما ساعده إلمامه بالفكر الماركسي الذي كتب له نقدًا في موسوعته الشهيرة، **موسوعة الإمام المهدي**، في تطوير ما يعدّه بعضهم خطابًا شيعيًا يساريًا. وفي هذا السياق، فإن التمييز الذي أقامه بين «الحوزة الناطقة»، بوصفها تلك المسكونة بالهمّ الاجتماعي، وبقيادة المجتمع ليصبح إسلاميًا، مع ما تنطوي عليه فكرة «الإسلامية» من دلالات قيمية وسلوكية، في ظل ازدياد مركزية الدين في تكوين النظام القيمي المعياري، ومواضع الهوية المجتمعية، عن «الحوزة الصامتة»، قد عكس منظورًا للشرعية استُلهم اجتماعيًا، وحُوّل إلى موقف عدائي تجاه من اعتبرهم الصدريون طبقةً دينية أرستقراطية مشوبة بالفساد، ومتهمة بالتآمر ضد الصدر؛ لأنه يمثل القيادة «الإسلامية» الحقة. أي إنه بقدر ما كان الصدر في حاجة إلى شرعيته

(38) Walbridge, «Counterreformation,» pp. 230–264.

(39) محادثات حرة مع منتمين إلى التيار الصدري.

التقليدية ليعزز موقعه في الحقل الديني، فإنه كان في حاجة إلى شرعية اجتماعية ليوسع نطاق سلطته. وما كانت هذه الشرعية لتتحقق من دون تبنّيه تعريفًا حركيًا وأيديولوجيًا للإسلام.

وهذا التعريف الحركي ذو الدلالات الخَلاصية هو الذي ساعده في كسب مريدين من المعممين الجدد أيضًا، الذين تخرّج بعضهم في جامعات غير دينية، ودرسوا اختصاصات علمية أخرى، لكنهم انتقلوا إلى الحوزة في سياق التدين الاجتماعي الصاعد، أو بحثًا عن التعويض من الشعور بالإحباط تجاه انغلاق فرص الترقي الاجتماعي، ومن هؤلاء من أعلن نفسه بعدئذ مرجعًا يمثل استمرارية لخط محمد الصدر، كما هي حال محمد اليعقوبي (1960–) ومحمود الحسني الصرخي (1964–)، وكلاهما تخرّج في كلية الهندسة. وقد كان سعي الصدر لتحديث الدرس الحوزوي، مثلاً، عبر اشتراطه اختبارًا في العلوم غير الدينية، إلى جانب الاختبار الديني، من أجل قبول الطلبة في جامعة الصدر الدينية التي كان يشرف عليها، تجسيدًا لتصوره بضرورة أن يكون رجل الدين عارفًا بشؤون المجتمع ومتطلباته، وليس قاصرًا في معارفه على المسائل الفقهية الثانوية كالحيض والنفاس فحسب، وهو تذكير بموقف مشابه للخميني الذي كان أحدَ من درس الصدر عندهم في شبابه (على الرغم من أن الصدر نفسه قلّل من حجم تأثير الخميني فيه، مقارنة بتأثير الصدر الأول)[40].

اتّجه الصدر إلى توسيع قاعدته الاجتماعية، وتطوير قنوات التواصل مع الجمهور، عبر أدوات، مثل: صلاة الجمعة؛ إذ أمر وكلاءه بإقامتها في مناطقهم، ومن ثم تولى بنفسه إمامة الصلاة في مسجد الكوفة[41]، كاسرًا بذلك موقفًا تبنّاه كثير من المراجع في أن صلاة الجمعة ليست واجبة، بل إن بعضهم ذهب إلى تحريمها، استنادًا إلى أنها يجب أن تقام في ظل الإمام العادل. كانت الصلاة وسيلة لتوسيع الوجود في الفضاء العام الذي كان النظام يحتكره ويهيمن عليه، وقد عكست مراسلات حزب البعث خشية النظام من أن تتحول تلك الصلاة إلى مصدر تحدٍّ للسلطة[42]. وقد كان النظام يراقب صلاة الجمعة التي أقامها الصدر ووكلاؤه عن قرب، وطُلب من بعض الوكلاء الدعاء لصدام حسين في الصلاة، إلا أنهم لم يستجيبوا في كثير من الأحيان، ويشاع أن الصدر أمر أتباعه أمرًا مباشرًا بتجنّب ذكر اسم أي شخص في صلاة الجمعة[43]. كان ذلك بمنزلة تحدٍّ صريح لهيمنة النظام على الخطاب العام وفضائه، معمّقًا خشية السلطات من أن يكون التحشيد الجماهيري المرفق بخطاب غير مهادن تمامًا للسلطة وسيلةً نحو رفع درجة التحدي لها. لذلك بدأت السلطات في تطبيق مزيد من المضايقات على أئمة الجمعة الصدريين، وقد أدى ذلك إلى اندلاع احتجاجات عام 1998 في مدينة الناصرية، وصدامات بين المصلين ورجال الأمن، وتبع ذلك سلسلة من الاعتقالات لأئمة الجمعة وبعض

(40) مقابلة الصدر؛ وينظر: المياحي.

(41) المياحي.

(42) خلال مراجعتي لأرشيف حزب البعث الموجود في معهد هوفر، بجامعة ستانفورد، اطلعت على مراسلات عدة بين فروع حزب البعث في المحافظات والقيادة القُطرية للحزب، ترصد مجريات صلاة الجمعة للصدر ووكلائه. مثلًا، الوثيقتان رقم (01-2348-0000-0483)، ورقم (01-2348-0000-0552).

(43) ذكر هذه المعلومة، حازم الأعرجي، وكيل الصدر في الكاظمية، في لقاء تلفزيوني منشور، شوهد في 2019/3/30، في: https://bit.ly/2ZPhdCZ

الناشطين الصدريين. وبدلاً من الرضوخ، صعّد الصدر من مستوى خطابه المتحدي، مطالبًا في إحدى خطب الجمعة بالإفراج عن المعتقلين، ومهددًا باتخاذ مواقف أشد حزمًا إن لم يُستجب مطلبه[44].

ولم تكن صلاة الجمعة وحدها سببًا لتردّي العلاقة مع النظام، بل كانت هنالك خطوات أخرى اعتمدها الصدر في مشروعه للأسلمة المجتمعية، ومن بينها إصداره كراسًا في نقد الأعراف العشائرية المستخدمة في حل النزاعات، في ما بين أفراد العشائر، أو بين عشيرة وأخرى، واعتبرها الصدر مناوئة للشرع الإسلامي، مجرِّدًا شيخ العشيرة من أي سلطة لتنفيذ القوانين العشائرية، ومعتبرًا أن السلطة الشرعية الوحيدة هي سلطة الفقه والفقيه[45]. وقد وزّع أتباع الصدر الذين ينتمي بعضهم إلى مناطق تغلب فيها النزعة العشائرية كراسه بين أفراد العشائر؛ ما أقلق بعض الشيوخ الذين أخبروا السلطات بهذا العمل[46]. جاء هذا الموقف الصدري في وقت كان نظام صدام حسين يرعى ما سمّاه أماتزيا بارام وفالح عبد الجبار سياسات إعادة القبلنة[47]؛ إذ كان النظام يسعى لبناء علاقات زبائنية مع شيوخ العشائر من أجل تخويلهم القيام ببعض الوظائف الأمنية والرقابية، في ظل الضعف الذي انتاب أجهزة الضبط التقليدية، واطّراد التحول إلى النموذج الباترومونى في إدارة علاقات السلطة. وقد وصف تقرير لحزب البعث كتيب الصدر بأنه محاولة ينبغي التصدي لها؛ لإضعافها مكانة حزب البعث والدولة بين العشائر[48].

وشيئًا فشيئًا، اتجهت العلاقة بين النظام والصدر إلى التوتر، وأفضى ذلك في النهاية إلى اغتيال الصدر، على الأرجح على يد النظام، في شباط/ فبراير 1999. اعتبر أتباع الصدر مقتله «شهادةً» توّجت رسالته، وعبّرت عن طبيعة رسالته الكاريزمية التي تتجاوز في مَدياتها حياته، لتصبح بعدئذ مصدرًا للشرعية لمن يبغون التصدي للقيادة. تداول الصدريون بعد مقتل زعيمهم أدعيةً يؤدونها، تشير إلى منزلته المتعالية، وتحول استذكار شهادته إلى طقس يشبه استذكار شهادات الأئمة الشيعة المعصومين. في أحد تلك الأدعية يشار إلى الصدر بوصفه «من قال كلمة الحق، وهي أعظم الجهاد [...] ومن اقتلع الخوف من أهل العراق [...] ومن كان ثورة الفكر وقائدها [...] ومن أعاد الحياة بعد السبات، والذي لن يفنى جسده بالتراب»[49]. ثم بُني له مرقد بعد سقوط النظام، وأعيدت تسمية عدد من المناطق والشوارع باسمه، كما هي الحال مع مدينة الصدر.

(44) تفاصيل تلك الأحداث مذكورة في مراسلات لحزب البعث، بالوثائق المرقمة الآتية: أرشيف القيادة القطرية لحزب البعث، معهد هوفر، (01–3751–0002–0751)، (01–3751–0002–0753)، (01–3751–0002–0754)، (01–3751–0002–0755)؛ وينظر أيضًا:

Khadhim, pp. 40–51.

(45) محمد الصدر، **فقه العشائر** (بيروت: دار البصائر، 2011).

(46) تفاصيل ذلك مذكورة في مراسلات أحد الفروع التابعة لحزب البعث، أرشيف القيادة القطرية لحزب البعث، معهد هوفر، الوثيقة رقم (01–3751–0002–0644).

(47) Faleh A. Jabar, «Shaykhs and Ideologues: Detribalization and Retribalization in Iraq, 1968–1998,» *Middle East Report*, no. 215 (2000), pp. 28–48.

(48) أرشيف القيادة القطرية لحزب البعث، معهد هوفر، الوثيقة رقم (01–3751–0002–0644).

(49) أرشيف القيادة القطرية لحزب البعث، معهد هوفر، الوثيقة رقم (01–2348–0000–0448).

وبعد سقوط نظام صدام حسين عام 2003، ستصبح وراثة كاريزما الصدر موضع نزاع بين عدد من أبنائه ومريديه. لكن القيادة الاجتماعية السياسية في هذا النزاع قد انتقلت إلى ابنه، مقتدى الصدر (1974–)، الذي أصبح زعيمًا للجماعة الصدرية، على الرغم من عدم بلوغه المنزلة الدينية التي تؤهله ادّعاء السلطة المرجعية، بمعناها التقليدي. بينما برز عدد من طلابه، ولا سيما محمد اليعقوبي، بوصفهم مراجع يدّعون تلك الشرعية التقليدية، لكنهم لا يمتلكون الزخم الجماهيري نفسه الذي بات تحت قيادة مقتدى الصدر. وقد ظلّ مقتدى الصدر يحيل إلى توصيات أبيه في معظم أفعاله وأقواله، طارحًا نفسه حاميًا لميراث أبيه وسمعته. وبذلك، عادت سلطة التقليدي لتنفصل عن سلطة الكاريزما، في خطين متباينين في فهم ميراث الصدر وتوظيفه.

ثانيًا: السيستاني: التقليدانية الناشطة

يمثل السيستاني نموذجًا جيدًا للكيفية التي يقود بها تغير الأوضاع السياسية إلى إعادة تشكيل وظيفة السلطة الدينية ومكانتها؛ فالسيستاني الذي لم يُعرف عنه طوال سنوات وجوده الطويلة في النجف الانخراط في الشأن السياسي، وظهرت مرجعيته الدينية امتدادًا لخط الخوئي الاعتزالي، وجد نفسه بعد عام 2003 في مواجهة أوضاع جديدة محمّلة بفرص وتحديات مختلفة. لكن خلافًا للصدر الذي جمع الكاريزما الاجتماعية مع السلطة التقليدية لتأكيد منزلته القيادية ومشروعه المجتمعي التغييري، حاول السيستاني قدر الإمكان الإبقاء على نوع من الفصل بين شرعيته التقليدية في الحقل الديني وحركته في المجال الاجتماعي السياسي. ولا يعني ذلك ألّا علاقة البتّة بين منزلة السيستاني، بوصفه مرجعًا أعلى للطائفة، وطبيعة حركة مرجعيته خارج الحقل الديني؛ فرأس ماله الاجتماعي، وفق منظور بورديو، يُبنى على منزلته المرجعية داخل الحقل الديني، بل المقصود أن السيستاني لم يسعَ لإعطاء الدين بعدًا أيديولوجيًا، لتغطية حركته خارج الحقل الديني، ولا سعى أيضًا للتنظير لنطاق أوسع من سلطة المرجع الديني، ولا جعل من «الأسلمة» الاجتماعية مشروعه الأساسي. وبهذا المعنى يمكن النظر إلى السيستانية بوصفها نوعًا من التقليدانية الجديدة التي وجدت نفسها أمام سياق يتطلب التخلي عن النهج الاعتزالي، لكن حركتها في المجال العام لم تُبنَ على الكاريزما الشخصية، أو على إضفاء مضمون أيديولوجي للدين، أو التنظير لنمط معين من أنماط الدولة الإسلامية.

ظل السيستاني طوال التسعينيات ملتزمًا بيته في النجف، قاصرًا تواصله على عدد محدود من المقربين، ولا سيما مع وكلائه وممثلي الشبكة عبر الوطنية للمرجعية. وبحسب ليندا وولدبيرج: «كان السيستاني، إلى حدٍّ بعيد، نموذج المرجع التقليدي المنهمك تمامًا في دراساته الدينية، والزاهد عن أي شكل من أشكال التدخل في الشؤون الإيرانية والعراقية [...] إنه نموذج رجل الدين الذي طالما انتقده الخميني بحدة»[50]. وعلى الرغم من وجوده في النجف، فإن ذلك لم يدفعه إلى اقتحام المجال العام في العراق، أو إظهار أي اهتمام سياسي، بل كان ملتزمًا بتقاليد الخوئي وغيره من كبار المراجع الإيرانيين الميالين إلى اعتزال المحافل الاجتماعية، والتركيز على القضايا الفقهية والعباداتية، وإظهار أكبر قدر من الزهد.

(50) Walbridge, «Counterreformation,» p. 237.

وعلى الرغم من أنه شارك الصدر انتماءه العلوي، فإن أصله الإيراني، ولكْنته الفارسية الواضحة، أسهما في تقليص مساحة تواصله الاجتماعي في العراق، وإن كان العامل الأساسي في ذلك هو التضييق الذي مارسته السلطة البعثية ضد المراجع الشيعة، وخصوصًا أولئك المنحدرين من أصل إيراني.

ولربما كانت الخصائص ذاتها المذكورة آنفًا قد أسهمت في إبقاء الغموض حول شخصية السيستاني وميوله واهتماماته، ومن ثم الطريقة التي سيتصرف بها بعد سقوط نظام صدام حسين. وفي الحقيقة، جاءت المرة الأولى التي برز فيها اسمه في الإعلام العالمي، بعد محاصرة جماعة من الصدريين منزله إثر سقوط نظام صدام حسين، ومطالبته بمغادرة العراق، ولم يُفك الحصار إلّا بعد تدخل بعض العشائر التي اعتبرت هذا العمل تعدّيًا على السلطة المعنوية للمرجعية الدينية في النجف. وبعدئذ صار كثيرون يلجؤون إلى السيستاني ومكتبه، حاملين أسئلة حول طريقة التعامل مع الأوضاع المستجدة إثر سقوط النظام، كموضوع ملاحقة البعثيين وأخذ القصاص منهم، والتصرف في أملاك الدولة التي تعرضت للنهب، وغيرها من الأمور[51]. إن مكانة المرجع الأعلى، وهي منزلة تقليدية – عرفية بالمنظور الفيبري، منحت السيستاني أكثر من غيره من الفاعلين الدينيين رأس المال الاجتماعي الكافي، ليظهر صاحب الكلمة العليا في النجف، ومن ثم الممثل الأعلى للطائفة؛ لهذا لا يمكن الادعاء بأن هنالك انفصالاً حادًا تمامًا بين الشرعية الدينية والشرعية الاجتماعية، بل، كما سنوضح، إن طريقة توظيف تلك الشرعية اجتماعيًا وسياسيًا حاولت أن تُبقي على مسافة واضحة بين حقل الفعل الديني ومجال الحركية في الفضاء العام.

شهدت مرحلة ما بعد الحرب تنافسًا في الحقل الديني بين قوى دينية عدة، شملت الصدريين، على أصنافهم، والشيرازيين وأتباع مرجعية كاظم الحائري (1938–) الذي يسكن في قم، فضلاً عن أنصار نظام ولاية الفقيه في إيران والمرشد الأعلى فيه. لكن السيستاني برز تدريجيًا بوصفه الأعلى منزلة والأكثر نفوذًا (على الأقل في المنظور السائد مجتمعيًا وسياسيًا)، لأنه حظي بالشرعية التقليدية المستندة إلى كونه أبرز المراجع في النجف، ولأنه استخدم رأس ماله الاجتماعي بطريقة تعيد تأكيد تفوقه داخل الهرمية الدينية، أي بتحسين موقعه في الحقل الديني، وخصوصًا مع فراغ في السلطة والقيادة يتطلب ظهور مركز سلطة بديل. لم يُظهر السيستاني ميلاً إلى أي أجندة حزبية أو جماعاتية، كما كان الحال مع الصدريين وكاظم الحائري مثلاً، ولم يفرط في التعبير السياسي أو التعامل المباشر مع الأحداث السياسية، مركزًا على ما هو استراتيجي في قيمته، ومن ثم نجح في الاحتفاظ بمنزلته الاعتبارية عند أوسع رقعة من المريدين، وحافظ على القوة التي يمنحها «الحياد» في تلك البيئة المشحونة بالتنافس وغياب اليقين. فقد جعل من النزعة «الاعتزالية» أو العزلة الفردية قوةً حركية، بدلاً من أن يلجأ إلى تكثيف انخراطه الشخصي في المجال العام بطريقة قد تسبب تآكل رأس ماله الاجتماعي.

لكن تلك الخيارات الذاتية، المرتكزة على تراثٍ من الممارسات الحذرة والاحتجاب المدروس، لم

(51) يمكن الاطلاع على نماذج من تلك الأسئلة والاستفتاءات في الكتاب الذي وضعه، حامد الخفاف، ممثل السيستاني في بيروت، وتضمن تصريحات وفتاوى السيستاني في الشأن السياسي بعد عام 2003، في: حامد الخفاف، **النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية**، ط 6 (بيروت: دار المؤرخ العربي، 2015).

تكن منعزلة عن الشروط الموضوعية والفرص والتحديات التي خلّفها سقوط النظام. بل على العكس، أسهمت تلك الشروط في إعادة بناء حضور المرجعية في الفضاء العام، والتوفيق بين نزعتها الاعتزالية واتساع رقعة انخراطها وعلنية تأثيرها، لتنتج ما يمكن الاصطلاح عليه بـ «التقليدانية الجديدة»؛ تلك التي لا تتجاوز خطوط الشرعية الدينية بمعناها التقليدي، لكنها تمارس فاعليتها الاجتماعية وفقًا لمقاربات مفاهيمية وحاجات براغماتية، تشتق بعض مصادرها من خارج المدونة الفقهية التقليدية، إن استخدمنا مقاربة الباحث عبد الجبار الرفاعي[52]. هنا تحديدًا تبدو المعالجة المرتكزة على تحليل الممارسة، لا النصوص، ضرورية لفهم كيف يعاد تشكل السلطة التقليدية في إطار الشبكات العلائقية التي ينتجها ويغيرها الواقع الاجتماعي السياسي. فإدارة سلطة الاحتلال الأميركي كانت في حاجة إلى محاور يمثل «الأغلبية الشيعية»، وقادر على التأثير في خيارات الوسط الشيعي، في وقت كان هنالك تنافس وتباين في الخيارات بين القوى الشيعية التي عادت من المنفى، مثل المجلس الإسلامي الأعلى، وحزب الدعوة، وبين الصدريين الذين تبنّوا موقفًا معارضًا للاحتلال الأميركي، بل اصطدموا معه عسكريًا. يمكننا القول إن السيستاني مثّل القوة «الطبيعية» المحايدة التي تتمتع بالرصيد المجتمعي الضروري، وتتجنب الخيارات الراديكالية على اختلاف أشكالها. وهذه السلطة، كانت ضرورية أيضًا للحد من نفوذ إيران على القوى الشيعية، من دون الانحياز إلى الموقف الأميركي المناوئ لطهران.

ولهذا أخذ الحاكم المدني الأميركي، بول بريمير Paul Bremer (2003–2004)، في البحث عن وسطاء ليوصلوا الرسائل بينه وبين السيستاني، باعتبار الأخير يمثّل السلطة النهائية التي تمثل الغالبية المجتمعية (التي لم تتجسد انتخابيًا بعد)، للتفاوض بشأن الانتقال السياسي في العراق. وعلى الرغم من أن السيستاني عارض الخطة الأميركية للانتقال؛ إذ تضمنت تأخير نقل السلطة إلى العراقيين واعتماد جمعية انتقالية غير منتخبة لكتابة الدستور، فإنه لم يذهب إلى حد الدعوة إلى مواجهة الأميركيين بالسلاح، كما فعل الصدريون. وهنا أيضًا، فإن نهجه غير الأيديولوجي كان أكثر فاعلية، لأنه سمح في النهاية بالتوصل إلى صيغة بديلة، عبر إقامة انتخابات مبكرة ونقل السلطة إلى حكومة انتقالية، من دون الذهاب إلى المواجهة المسلحة، وكذلك من دون المغامرة بشرعية السيستاني المجتمعية في حالة رفض مطالبه[53].

لم يؤطر السيستاني دعوته إلى تشكيل مجلس تأسيسي منتخب «يضع دستورًا يطابق المصالح العليا للشعب العراقي، ويعبّر عن هويته الوطنية التي من ركائزها الدين الإسلامي الحنيف، والقيم الاجتماعية النبيلة»[54]، بتأطير ديني مكثف، أو بالإحالة إلى مصادر فقهية. ويرى عبد الجبار الرفاعي أن السيستاني اقترب في موقفه هذا من محمد حسين النائيني (1860–1936)، صاحب كتاب **تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة** (1909)، الذي ألّفه في دعم الحركة الدستورية في إيران مطلع القرن العشرين؛ إذ لم يجعل نظام

(52) عبد الجبار الرفاعي، «مفهوم الدولة في مدرسة النجف»، صحيفة **المثقف**، 2012/7/10، شوهد في 2020/5/31، في: https://bit.ly/2yTmyOA

(53) Al–Qarawee.

(54) الخفاف، ص 35.

الدولة الدستورية المقترح أسيرًا لاشتراطات المدونة الفقهية[55]. وبغضّ النظر عن دقة هذه المقاربة، عكس السيستاني موقفًا ميالًا إلى الديمقراطية (الانتخابية)، تبنّاه قبله رجال دين شيعة بارزون، مثل محمد مهدي شمس الدين (1936–2001) الذي كان وكيلًا له قبل وفاته، وانتقل من الموقف المُطالب بالحكومة الإسلامية في شبابه إلى التنظير لسيادة الأمة على نفسها عبر الآليات الديمقراطية الانتخابية، خلال التسعينيات تحديدًا؛ بفعل تأثره بالإشكاليات التي نتجت من التجربة الإيرانية[56].

لم يرَ السيستاني ثبوت الولاية العامة فقهيًا، فقد رأى أن «الولاية في ما يعبّر عنها في كلمات الفقهاء (رض) بالأمور الحسبية تثبت لكل فقيه جامع لشروط التقليد، وأما الولاية في ما هو أوسع منها من الأمور العامة التي يتوقّف عليها نظام المجتمع الإسلامي؛ فلمن تثبت له من الفقهاء ولظروف إعمالها شروط إضافية، ومنها أن يكون للفقيه مقبولية عامة لدى المؤمنين»[57]. وفي هذا النص ونصوص أخرى[58]، يبدو أن السيستاني يتبنّى مفهومًا واسعًا لولاية الفقيه، لكنه لا يقر بسلطة مطلقة للفقيه على الدولة؛ لذا يبدو أن السيستاني حاول أن يطوّر طريقًا ثالثة بين «الخوئية» و«الخمينية»، لا يحكمها الاعتزال التقليدي الصارم، ولا الانغماس الأيديولوجي المسيّس، فكانت «السيستانية نموذجًا مغايرًا يمكن فهمه من الممارسة، وليس من التنظير المكتوب»، كما يجادل ممثله، حامد الخفاف[59]، وللأمر علاقة برغبة السيستاني في الإبقاء على الفصل بين تقليدانية سلطته في الحقل الديني وحركته في الفضاء العام، وألّا يجعل إحداهما أسيرة الأخرى. وبهذه الطريقة تمكّن من حفظ شرعيته بوصفها مرجعًا لسلطة عبر وطنية، لها أتباع ووكلاء ومريدون في أرجاء العالم الشيعي كافة، ومنزلته بوصفه فاعلًا فوق دستوري في السياسة العراقية. وقد احتفظت السلطة الدينية للسيستاني بطابعها التقليدي عبر الوطني، بينما أصبح لحضورها في الفضاء العام العراقي طابع وطني.

من المعروف أن الدور السياسي لمراجع الشيعة قد جذب الأنظار بعد الثورة الإيرانية عام 1979، فقد برز الخميني زعيمًا لها، وتمخض عن قيام نظام سياسي ذي طابع ثيوقراطي منح الطبقة الدينية دورًا قياديًا مقنّنًا في الدستور. غير أن النموذج العراقي بعد سقوط نظام صدام حسين كان مختلفًا، فلم يظهر نظام سياسي يشبه نظام ولاية الفقيه في إيران، بل أشار الدستور الصادر عام 2005 إلى أن العراق دولة «اتحادية [...] نظام الحكم فيها جمهوري نيابي». ولم يشر الدستور إلى أن الحكومة في العراق

(55) ينظر: الرفاعي.

(56) سعود المولى، مداخلة عن الموقف من الدولة عند محمد مهدي شمس الدين، في ورشة عن «الفاعلين الدينيين الشيعة في العراق»، بيروت، 20–2019/1/21.

(57) محمد كاظم الجشي، **الفوائد الفقهية: طبقًا لفتاوى آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني**، ج 1 (بيروت: دار الولاء، 2006)، ص 38–39.

(58) كقوله إجابة عن سؤال: ما حدود حاكمية الحاكم وموارد نفوذها في حق مقلّدي غيرهم؟ «تنفذ أوامر من تثبت له الولاية من الفقهاء على الجميع في الأمور الحسبية؛ بل وفي الأمور العامّة التي يتوقف عليها نظام المجتمع الإسلامي». ينظر: المرجع نفسه، ص 36. وإجابته عن السؤال: هل يجب على باقي الفقهاء الذين لا يرون ولاية الفقيه إطاعة الأحكام الولائية الصادرة عنه؛ لضرورة حفظ النظام الإسلامي؟ إذ رأى أن «حكم الفقيه الذي ثبتت له الولاية في موارد ثبوتها لا يجوز نقضه، ولو لمجتهد آخر، إلّا إذا تبين خطؤه ومخالفته لما ثبت قطعًا في الكتاب والسنة»، ينظر: المرجع نفسه.

(59) حامد الخفاف، مقابلة شخصية، بيروت، 2 كانون الأول/ ديسمبر 2016.

«إسلامية»، على غرار الدستور الإيراني، وخلا من ذكر لمؤسسة الولي الفقيه المتضمنة في المادة الخامسة من الدستور الإيراني الذي صدر بعد الثورة[60]. لكن في الوقت نفسه، فإن الدور الذي أدته المرجعية الدينية الشيعية بعد عام 2003 لا يشبه أدوارها السابقة، من حيث سعته ومستوى القبول به وطبيعة تأثيره. لم يُنص على هذا الدور دستوريًا، لكنه كان حاضرًا في كثير من الأحداث المهمة، وفي الخطاب السياسي، وفي الرؤية السائدة لتوازنات القوة في العراق، وصار يشبه ما تصفه بعض الأدبيات السياسية الحديثة بـ «اللارسمية الممؤسسة» Institutionalized Informality[61]. لم يعد غريبًا أن يصرح أحد السياسيين بأن «المرجعية هي ضمانة بقاء العراق»، أو أنها «صمام الأمان» للبلد الذي عانى صراعات وأزمات هائلة في العقود الأخيرة. وفي هذه الحال، يصبح من المشروع التساؤل: كيف نفهم سلطة المرجعية الشيعية وتجلياتها في الفضاء العام في عراق ما بعد عام 2003؟

إن سلطة المرجع، مثلها مثل أي سلطة، تتشكل اجتماعيًا، وتخضع لاشتراطات السياق الذي تنشط فيه، بما في ذلك العلاقة بأنواع أخرى من السلطة، كسلطة الدولة وسلطة القبيلة وسلطة الوجيه الاجتماعي. وهذا يعني أن التحول في بنية تلك السلطة، وفي طبيعة وظائفها وتمظهراتها في الفضاء العام، يرتبط كثيرًا بالسياق الاجتماعي السياسي، وبالقيم الثقافية المهيمنة في مرحلة معينة، والطريقة التي يطور بها الفاعل الديني (المرجع) سلوكه وخطابه وطبيعة حضوره في الفضاء العام؛ استجابةً للفرص والتحديات التي يطرحها السياق الذي يتحرك فيه. وبهذا المعنى، فإن تلك السلطة تتشكل في إطار التفاعل بين البنية Structure والذات الفاعلة Agency[62].

يستمد هذا التحول في سلطة المرجعية شيئًا من أهميته من كونه يعكس طبيعة الديناميات الاجتماعية السياسية التي مرّ بها العراق في العقود الأخيرة، وتتمثل إحداها بالانتقال من هيمنة النخب السياسية السنية العلمانية إلى هيمنة النخب السياسية الشيعية الإسلامية على السلطة السياسية في العراق. ومثل هذه الهيمنة المستجدة تركت أثرها في طبيعة العلاقة بين الحقل الديني والحقل السياسي، وبين مركز السلطة السياسي في بغداد ومركز السلطة الديني في النجف، وفي موقف الدولة من المؤسسات الدينية، وكذلك في طبيعة السرديات السياسية التي استُخدمت لشرعنة النظام الاجتماعي السياسي الجديد Order. لذا، فإن التحول في مكانة السلطة الدينية الشيعية ودورها جرى في بيئة متحولة، و«تعكّز» على تبلور علاقات سياسية جديدة، تأثرت بدورها بمدركات الفاعلين السياسيين الجدد، وبتوازنات وصراعات القوة التي طبعت الوضع العراقي بعد عام 2003، وأفرزت مركزَ سلطةٍ جديدًا مبنيًا على أرثوذكسية جديدة، وهي كأي أرثوذكسية تقصي أو تهمش القوى المتحدية وسردياتها. تجسّد أحد أهم مظاهر هذه الأرثوذكسية الجديدة في الدور الذي أُنيط بالمرجعية الشيعية، بوصفها السلطة

(60) بالاستناد إلى النص الإنكليزي للدستور الإيراني، ينظر:

«The Constitution of the Islamic Republic of Iran (1989 Edition),» Firoozeh Papan–Matin (trans.), *Iranian Studies*, vol. 47, no. 1 (2014), pp. 159–200, accessed on 31/5/2020, at: https://bit.ly/2MghZkw

(61) Gero Erdmann & Ulf Engel, «Neopatrimonialism Revisited: Beyond a Catch–All Concept,» German Institute of Global and Area Studies, *Working Paper*, no. 16 (June 2006), p. 19.

(62) Giddens.

القصوى التي تعلو إرادتها على معظم المؤسسات الدستورية، وغير الدستورية، وهو الذي يجعلني أميل إلى وصفها بالسلطة فوق الدستورية.

لهذا، فإن فهم كيفية إعادة تشكل دور المرجعية يتطلب تجاوز الحقل الديني إلى مجال السوسيولوجيا السياسية؛ لأن الأبجدية السائدة في تحليل الحقل الديني لا تسعفنا وحدها في فهم مظاهر الالتقاء بين الديني والمجتمعي والسياسي. وهنا تحديدًا، فإن المقاربة الفيبرية الجديدة، التي تعالج ما يُعرف بالنيوباترومونية، قد تكون مفيدة إلى حدٍّ ما في فهم كيف تموضعت سلطة المرجعية الدينية في سياق علاقات السلطة القائمة والنظام الذي نشأ بعد عام 2003، من حيث إن المفهوم يشير عامة إلى «خليط من نوعين مترابطين من الهيمنة، بالمعنى الفيبري: الهيمنة الباترومونية (التقليدية) والهيمنة القانونية العقلانية»[63]. إن ما نقصده هنا هو أن دور المرجعية الدينية وسلطتها بعد عام 2003 قد تشكّل في سياق نظام نيوباترومونيي، وهو نظام نتج من اعتماد المؤسسات الحديثة، كالبرلمان والمحكمة الاتحادية والهيئات المستقلة والبرلمان، بوصفها التجسيد الرسمي للسلطة. لكنها ظلت تتأثر وتخترق من أنماط العلاقات التقليدية، المشخصنة، والقرابية، والزبونية، بحيث لا تعود الشرعية الدستورية هي المصدر الوحيد لتعريف مقبولية السلطة ووظيفتها وهيكلها الهرمي. النيوباترومونية هي تمازج بين الرسمي وغير الرسمي، والحديث والتقليدي، والمقنن والعرفي، بحيث ينتج من ذلك على مستوى الممارسة منظومة علاقات هجينة، لا تتحدد فيها السلطة ومشروعيتها وفق الاعتبارات الدستورية فحسب، ولا وفق الاعتبارات التقليدية وحدها، بل عبر نماذج هلامية ونصف مقننة، وقابلة للتغيير بتغير توازنات القوى.

وهكذا نفهم، مثلاً، الدور الذي أدته فتوى السيستاني عام 2014 التي دعا فيها «المواطنين» القادرين على حمل السلاح إلى الانخراط في القتال ضد تنظيم الدولة الإسلامية (داعش)، بعد احتلاله الموصل ومدنًا أخرى[64]، ليس في كونها استشعارًا بالواجب الديني، ضمن حدود الولاية الحسبية التي أقرها السيستاني فحسب، وإنما تأكيد لعلوية سلطة المرجعية في الفضاء العام «الوطني» أيضًا. فتلك الفتوى أسهمت في استعادة المعنويات، وفي ظهور مصدر جديد للشرعية، استندت إليه الفصائل المسلحة التي شُكلت أو عُبّئت لمواجهة تنظيم داعش، وهي شرعية مشتقة من مكانة «المرجعية»، بعدّها سلطةً فوق دستورية.

وتلك «الشرعية» وُظفت في مناسبة أخرى لتحقيق نتائج سياسية مباشرة، وخصوصًا عبر الدور الذي أداه مكتب المرجع الذي أداره ابنه النافذ، محمد رضا السيستاني (1962-)، كما كان الحال

---

(63) إن ما يميز بين الباترومونية والنيوباترومونية أن الأولى تعكس علاقات سلطة «مشخصنة»، يغيب فيها الفاصل بين الشخصي والعام، بينما هذا التمييز قائم، وإن شكليًا، في النيوباترومونية التي تعكس وجود السلطة القانونية العقلانية؛ حتى لو كانت مخترقة، إلى حد بعيد، من أشكال السلطة والعلاقات الباترومونية. للمزيد، ينظر:

Erdmann & Engel, p. 18.

(64) عبد المهدي الكربلائي، «ما ورد في خطبة الجمعة لممثل المرجعية الدينية العليا في كربلاء المقدسة في 2014/6/13»، موقع مكتب سماحة المرجع الديني الأعلى السيد علي الحسيني السيستاني، شوهد في 2020/5/31، في: https://bit.ly/3esnN6q

مع تشكيل الائتلاف الشيعي الموحد عام 2004، أو عبر الرسالة التي بعث بها المرجع إلى قادة حزب الدعوة، لحثهم على استبدال رئيس الوزراء الأسبق نوري المالكي (2006–2014) عام 2014 (وجاءت بعد تأكيد المرجعية موقعها القيادي مجتمعيًا إثر فتوى الجهاد الكفائي ضد داعش). كذلك الأمر تهديده عبر ممثله في كربلاء، عام 2018، باتخاذ موقف متشدد من النخبة السياسة الشيعية في حال لم تتمكن من تشكيل حكومة فاعلة، تحارب الفساد وتقدم الخدمات، وسط تنامي الاحتجاجات الشعبية في المناطق ذات الأغلبية الشيعية. كانت هذه صورًا أخرى للنمط التدخلي الانتقائي الذي يستجيب لتحديات البيئة الاجتماعية السياسية، وليس لمحددات المدونة الفقهية، ويستهدف عدم إهدار رأس المال الاجتماعي للسلطة الدينية، لكن من دون الذهاب بعيدًا في تزكية الخيارات الراديكالية التي قد تقوّض منظومة العلاقات الاجتماعية السياسية ذاتها، وهي التي أسهمت في الأساس في تكريس تلك السلطة وتوطيدها. ولنفكر هنا بالتبجيل الذي تحظى به المرجعية في الفضاء الخطابي العام والرسمي[65]، بما هي ممارسة لم تكن شائعة بهذه الدرجة في تاريخ الدولة العراقية الحديثة، والتقنين لحق المرجعية في الإشراف على العتبات المقدسة، وفي تكريس منابر تلك العتبات لتمثيل صوت المرجع الأعلى، دون غيره من القوى الدينية، بوصفها عناصر من عملية إعادة التشكل لتلك السلطة، انصبّت في تعميق منزلتها وتأطير مكانتها المتفوقة، بما يعكس منظومة علاقاتية جديدة للسلطة، ولنَقُل أرثوذكسية جديدة، لا يمكن للمرجعية، بوصفها فاعلًا عقلانيًا، أن تجهز عليها نحو بديل غامض.

تجسدت هذه البراغماتية الواعية، والفصل بين مصادر الفعل في الحيز العام ومصار التشريع في الحيز الفقهي، في موقف السيستاني غير المتحمس لسنّ قانون الفقه الجعفري الذي تبنّاه بحماسة مرجع آخر، هو محمد اليعقوبي، على الرغم من أن المدونة الفقهية التي يستند إليها السيستاني في نشاطه فقيهًا لا تتناقض مع هذا القانون، إن لم تكن تتطلبه[66]. الأكثر من ذلك، وعلى الرغم من وجود اتفاق على «التقليدانية» الفقهية للسيستاني، يمكن العثور على أحكام فقهية أصدرها أخيرًا، تستجيب لطبيعة دوره في الفضاء العام العراقي، أو بالأحرى تطوع المدونة الفقهية لاشتراطات هذا الدور، عبر استخدام ما يُعرف في الفقه الشيعي بـ «العنوان الثانوي»، كما هي الحال في تأكيده احترام التعاقدات مع الدولة، وضرورة قيام الموظف الحكومي بواجباته الرسمية، ورفضه إدراج أموال الدولة في إطار ما هو «مجهول المالك»، على الرغم من أن هذه القاعدة هي نتاج تراكم فقهي طويل مبني على التشكيك في شرعية الدولة الغاصبة. لم يسعَ السيستاني إلى تثوير نتاجه الفقهي، لكنه لجأ إلى منطق تدريجي حذر في التغيير، يعكس طبيعة ما سمّيته التقليدانية الجديدة، تلك الممارسة التي لا يؤسسها الاعتناق الأيديولوجي، بل التكيف مع متغيرات الواقع الاجتماعي السياسي.

(65) Al–Qarawee.

(66) علي طالب جواد، «لماذا يجب الوقوف ضد تمرير قانون الأحوال الجعفري»، **الحوار المتمدن**، العدد 4380، 2014/3/1، شوهد في 2020/5/31، في: https://bit.ly/3esoc8W

خاتمة

تعكس تجربتا الصدر والسيستاني العلاقة التفاعلية بين البيئة الاجتماعية السياسية والممارسات التي يقوم بها الفاعل الديني، بوصفه ينشط في حقل محدد هو الحقل الديني، ومنه يكتسب رأس ماله وموقعه الاجتماعي، متأثرًا بما يسميه بورديو «الهابيتوس»، وبوصفه فاعلاً عقلانيًا، يستجيب لطَيفٍ من الفرص والتحديات، والحوافز والمحددات التي تنتجها تلك البيئة. وبطبيعة الحال، فإن الخيارات التي تحكم تلك الممارسات تنتج مآلها عبر ما يسمى Path–dependency، أي إن اعتماد خط معين منذ البداية يفرض على الفاعل خياراته المقبلة، فتبنّي الصدر لمشروع الأسلمة المجتمعية، ولدور الفقيه الفاعل في التغيير الاجتماعي، أسهم في توسيع شعبيته وبنى له قاعدة عريضة، توقعت منه الاستمرار في تلبية حاجتها إلى السلطة والإرشاد، وتحدي الوضع القائم، وهو ما قاد إلى الصدام بينه وبين النظام، ثم مقتله بعد ذلك. وفي حالة السيستاني، فإن ظهوره بوصفه مرجعيةً حاسمة في تحديد مسارات البلد، بعد عام 2003، أسهم في بلورة طبيعة حضوره في الفضاء العام، وفرض عليه اتخاذ مواقف ذات أثر سياسي في المفاصل الخطيرة، كما هي الحال في فتوى الجهاد الكفائي ضد داعش، أو في دعمه الاحتجاجات ضد الطبقة الحاكمة ودعوته إلى الإصلاح.

لا يمكن الفصل بين تجربتي الصدر والسيستاني والتحدي العام الذي مثلته سلطة الدولة الحديثة، بوصفها سلطة قانونية عقلانية، وفق التصنيف الفيبري للمرجعية الدينية بما هي سلطة تقليدية – عرفية، ومن ثم، ما أنتجته العلمنة من تأثيرات، ولا سيما إذا ما فهمناها بوصفها ظاهرة تاريخية، تقوم على عملية ضبط الحقل الديني من خلال هيمنة الحقل السياسي عليه (وهو النموذج السائد عربيًا للعلمنة)[67]. وقد تنوعت الاستجابات لهذا التحدي عبر مقاربات أيديولوجية مختلفة، تحفل بها الأدبيات المتعلقة بالفكر السياسي الشيعي. لكن ما تمسّ الحاجة إليه هو موضعة تلك الاستجابات في سياقاتها الاجتماعية السياسية، وتأكيد الطابع الجدلي – الديناميكي في تشكيل وإعادة تشكيل العلاقة بين الديني والسياسي والاجتماعي. إن ما يميز تجربتي الصدر والسيستاني أنهما جاءتا في سياق تدهور سلطة الدولة الحديثة، وتراجعها بوصفها مشروعًا تنمويًا ينطوي على توسيع مجال الدولة العقلاني، تأثرًا بسياقات عالمية أنتجتها نهاية الحرب الباردة، وتوسع النموذج النيوليبرالي، وتراجع الأنظمة والأيديولوجيات الشعبوية اليسارية، وأحوال عراقية ناتجة من الدمار الذي سببته حربا الخليج المتعاقبتان والعقوبات الدولية، ومن ثم الاحتلال الأميركي. لقد تمخضت التجربة السلطوية لنظام صدام حسين، وما رافقها من مغامرات عسكرية وعملية إفقار مجتمعي واقتصادي، عن تفكيك المجتمع المدني الجنيني، وإضعاف القوى المجتمعية الحاملة لمشروع التحديث، ومن ثم جاء صعود سياسات الهوية مقرونة بعمليتي الأسلمة والتطييف، لتعيد تشكيل الفضاء السياسي وعلاقة الدولة بالمجتمع، ومن ثم دور الفاعل الديني؛ لذا كان تصدي الصدر لمشروع الأسلمة المجتمعية، وتحول مشروعه إلى

(67) العظمة.

Jocelyn Cesari, *The Awakening of Muslim Democracy: Religion, Modernity and the State* (New York: Cambridge University Press, 2014).

حركة اجتماعية سياسية، تعويضًا عن غياب الأحزاب السياسية الحديثة والمنظمة، وعن التماهي مع فضاء ثقافي أُعيدت فيه المركزية للدين في صناعة الوعي الاجتماعي، وتعريف المعايير الأخلاقية، وصياغة الهوية الجمعية. ومن هنا كانت تجربة الصدر ابنة سياقها، بما هي محاولة للانتقال بمشروع الأسلمة المجتمعية إلى مستويات جديدة، تنطوي على مزيد من التمكين للمرجع، وعلى التماهي بين وظيفته الدينية ووظيفته الاجتماعية، ومن ثم السياسية.

أمّا تجربة السيستاني، فإنها تأثرت، إضافة الى تلك العوامل، بعامل آخر يتمثل بالانتقال من نموذج الدولة الشمولية التي تسعى لفرض هوية أحادية على المجتمع، عبر المجانسة القسرية Homogenization، إلى نموذج دولة المكونات الإثنوطائفية التي تحولت فيها الطوائف الدينية إلى جماعات سياسية، وصارت فيها الدولة، في الأساس، حيزًا لتمثيل تلك الجماعات في سياق بارادايم سياسي، لا يكتفي بمنح «الطوائف» وجودًا مستقلًا عن الدولة، وإنما يجعل هذا الوجود أكثر أصالة و«طبيعية» منها[68].

لقد كانت النتيجة المنطقية لتحول الطائفة الشيعية إلى جماعة سياسية هي تحول المرجعية الدينية، باعتبارها المؤسسة الحارسة للتشيع، والمنتجة لمقولاته، والمتمثلة لها مجتمعيًا، إلى سلطة اجتماعية سياسية تعبّر عن المصلحة «العليا» للطائفة. اتصل ذلك أيضًا بصعود الشيعية السياسية بوصفها قوةً مهيمنة في النظام الجديد، وبعد أن أصبحت الأغلبية الطائفية التعبير الوحيد المقبول (في ظل البارادايم[69] الجديد) عن الأغلبية السياسية، لتصبح المرجعية الثقافية لتلك القوى، وهي في الأساس مرجعية دينية، عاملًا في تشكيل الأرثوذكسية الجديدة، بوصفها تعبيرًا عن علاقات القوة الجديدة، أو الآخذة في التبلور؛ لذلك فإن مرجعية السيستاني، في تخليها عن الاعتزالية التقليدية، كانت تستجيب لسياق جديد، فرض عليها أن تنخرط، بقدر محسوب، في الحقل السياسي، بوصفها المعبر النهائي عن «الجماعة الشيعية». وإذ إن الشيعة هم الأغلبية، فإن خطابهم سعى للتعبير عن «الوطنية» ذات المركزية الشيعية، وهذه «الوطنية» هي مزاوجة براغماتية بين موقفهم الهادف إلى تأكيد الأحقية الشيعية في السلطة، على أساس تلك الأغلبية العددية، واستشعارهم الحاجة إلى تحويل الشيعية السياسية من أيديولوجيا طائفية، محكومة بتجربة المعارضة وبسردية المظلومية الشيعية، إلى مشروع لبناء دولة متصالحة مع الآخرين.

يمكن القول، أخيرًا، إن هذا الدور في تعريف «الوطنية»، وفي رعاية مشروع جديد لبناء الدولة في العراق (وبغضّ النظر عن المآل غير المشجع لهذا المشروع)، كان عاملًا أساسيًا في تشكيل موقف مرجعية السيستاني، ولا سيما حرصها على الفصل بين دورها الديني - الفقهي المقترن بطابعها فوق الوطني، بوصفها مرجعية للطائفة الشيعية في كل مكان من العالم، ودورها الاجتماعي السياسي في العراق الذي يفرض عليها التعامل البراغماتي مع اشتراطات الوضع العراقي.

(68) عن تحول الطوائف إلى جماعات سياسية متخيلة، ينظر: عزمي بشارة، **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018).

(69) المقصود بمفهوم «البارادايم» هو «المبدأ المنظم» الذي يحكم المجتمع السياسي؛ إذ أصبحت فكرة تمثيل «المكونات» الإثنية والطائفية قاعدة أساسية في توجيه العملية السياسية، وفي تحديد معايير التمثيل.

المراجع

References

العربية

إبراهيم، فؤاد. **الفقيه والدولة: الفكر السياسي الشيعي**. بيروت: دار المرتضى، 2015.

أرشيف القيادة القُطرية لحزب البعث العربي الاشتراكي. معهد هوفر. جامعة ستانفورد.

بشارة، عزمي. **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

الجشي، محمد كاظم. **الفوائد الفقهية: طبقًا لفتاوى آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني**. بيروت: دار الولاء، 2006.

الخفاف، حامد. **النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية**. ط 6. بيروت: دار المؤرخ العربي، 2015.

خيون، رشيد. **100 عام من الإسلام السياسي في العراق: الشيعة**. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2011.

الصدر، محمد. **مبحث ولاية الفقيه**. قم: مدين، 2000.

________. **فقه العشائر**. بيروت: دار البصائر، 2011.

الطائي، صالح عباس. «الدور السياسي للسيد محمد محمد صادق الصدر في تاريخ العراق المعاصر (1991–1999)». مجلة **أهل البيت**. العدد 20 (2016).

عبد الجبار، فالح. **العمامة والأفندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني**. ترجمة أمجد حسين. بيروت: منشورات الجمل، 2010.

العظمة، عزيز. **العلمانية من منظور مختلف**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

الغروي، محمد. **الحوزة العلمية في النجف الأشرف**. بيروت: دار الأضواء، 1994.

فياض، علي. **نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر**. سلسلة الدراسات الحضارية. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2018.

القاسم، عدنان فرحان. **الاجتهاد عند الشيعة الإمامية: أدوار وأطوار: دراسة منهجية موضوعية تواكب حركة الاجتهاد**. بيروت: شركة دار السلام، 2008.

كديفر، محسن. **نظريات الحكم في الفقه الشيعي: بحوث في ولاية الفقيه**. بيروت: دار الجديد، 2000.

مزاحم، هيثم أحمد. **تطور المرجعية الشيعية: من الغيبة إلى ولاية الفقيه**. تقديم رضوان السيد وعبد العزيز ساشدينا. بيروت: دار المحجة البيضاء، 2017.

الملاّط، شبلي. **تجديد الفقه الإسلامي: محمد باقر الصدر بين النجف والعالم**. ترجمة غسان غصن. بيروت: دار النهار، 1998.

المياحي، عباس الزيدي. **السفير الخامس** (نص كتاب إلكتروني). النجف: [د. ن.]، 1418هـ. في: https://w.tt/3exOTsP

الأجنبية

Adair–Toteff, Christopher. *Fundamental Concepts in Max Weber's Sociology of Religion*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

Al–Qarawee, Harith Hasan. «The 'formal' Marjaʿ: Shiʿi clerical authority and the state in post–2003 Iraq.» *The British Journal for Middle East Studies*. vol. 46, no. 3 (2019).

Arjomand, Said (ed.). *Authority and Political Culture in Shi'ism*. New York: State University of New York, 1988.

Cesari, Jocelyn. *The Awakening of Muslim Democracy: Religion, Modernity and the State*. New York: Cambridge University Press, 2014.

Cole, Juan. «Shiʿi Clerics in Iraq and Iran, 1722–1780: The Akhbari–Usuli Conflict Reconsidered.» *Iranian Studies*. vol. 18, no. 1 (Winter 1985).

Dianteill, Erwan. «Pierre Bourdieu and the Sociology of Religion: A Central and Peripheral Concern.» *Theory and Society*. vol. 32, no. 5–6 (December 2003).

Erdmann, Gero & Ulf Engel. «Neopatrimonialism Revisited: Beyond a Catch–All Concept.» *German Institute of Global and Area Studies*. *Working Paper*. no. 16 (June 2006).

Giddens, Anthony. *The Constitution of Society: Outline of Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press, 1984.

Heern, Zackery M. *The Emergence of Modern Shiʿism: Islamic Reform in Iraq and Iran*. London: One World Book, 2015.

Iannacconne, Laurance R. «Religious Markets and the Economics of Religion.» *Social Compass*. vol. 39, no. 1 (March 1992).

Khadhim, Abbas. *The Hawza Under Siege: A Study in the Baath Party Archive*. Boston, MA: Boston University – Institute for Iraqi Studies, 2013.

Jabar, Faleh A. «Shaykhs and Ideologues: Detribalization and Retribalization in Iraq, 1968–1998.» *Middle East Report*. no. 215 (2000).

Marr, Phebe. *The Modern History of Iraq*. 3rd ed. Boulder: Westview Press, 2012.

Roy, Olivier. «The Crisis of Religious Legitimacy in Iran.» *Middle East Journal*. vol. 53, no. 2 (Spring 1999).

«The Constitution of the Islamic Republic of Iran (1989 Edition).» Firoozeh Papan–Matin (trans.). *Iranian Studies*. vol. 47, no. 1 (2014). at: https://bit.ly/2MghZkw

Turner, Bryan S. & Simon Susen (eds.). *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays.* London: Anthem Press, 2011.

Volpi, Frederic (ed.). *Political Islam: A Critical Reader*. London/ New York: Routledge, 2011.

Walbridge, Linda S. *The Thread of Muʿawiya: The Making of Marjaʿ Taqlid*. John Walbridge (ed.). Indiana: The Ramsay Press, 2014.

________ (ed.). *The Most Learned of the Shia: The Institution of Marjaʿ Taqlid*. Oxford/ New York: Oxford University Press, 2011.

Weber, Max. *The Sociology of Religion*. Ephraim Fischoff (trans.). Talcott Parsons (Intro.). London: Methuena, 1966.





جورج زيمل

فلسفة النقود

ترجمة: عصام سليمان

من الكتب السوسيولوجية المتميزة في تاريخ علم الاجتماع الحديث، اعتمد فيه مؤلفه المنهج التاريخي والسوسيولوجيا الشكلية. فهو لا يتناول النقود من منظور اقتصادي، بل يصبّ اهتمامه على البنية المنطقية للنقود وتأثيرها في حياة الإنسان والمجتمع، وفي الثقافة الحديثة إجمالًا. فالنقود هي أكثر من مجرد اختراع اقتصادي يُسهِّل التبادل السلعي ويجعل الإنتاج المعقّد القائم على تقسيم العمل ممكنًا. لكنه يقرّ للاقتصاد النقدي بإسهامه في تحرير الإنسان وتعزيز فرديته، ويكشف عن الاغتراب الذي تسبب به، عندما أصبحت النقود غاية الحياة بالذات ودينًا بديلًا. ويهدف في تحليلاته إلى الكشف عن البنى الأساسية للمجتمع الحديث وعلاقات الفرد الحديث بالعالم عمليًا وفكريًا.

يظل هذا الكتاب واحدًا من أهم الكلاسيكيات في علم الاجتماع الاقتصادي، وما يزال يتمتع براهنية متجددة بالنظر إلى ما يقدمه من قوة الربط، وعمق التحليل.



مناقشات

Discussions



كولاج ورق على قماش، 160×240 سم (2019).
Paper collage on canvas, 160x240 cm (2019).



إدريس الغزواني | Driss El Ghazouani*

مانويل كاستلز ومفهوم مجتمع الشبكات من المجتمع إلى الشبكة: نحو مقاربة تأويلية للهوية والسلطة في عصر المعلومات

Manuel Castells and the Concept of the Network Society: An Interpretative Approach to Identity and Power in the Information Age

ملخص: تتجاوز أهمية إضافة مانويل كاستلز في مؤلَّفه **عصر المعلومات** بناء مفهوم مجتمع الشبكات، لتبلغ هدفًا أبعد هو تفكيك حقيقة تكنولوجيا المعلومات والتواصل، باعتبارها مؤشرًا ذا دلالة، وبراديغمًا جديدًا يؤسس بحثيًا لفهم مجتمع ما بعد الصناعي/ المجتمع المعاصر. وقد أصبحت التكنولوجيا عند كاستلز سياسة؛ الأمر الذي جعل منطقها الأول منطق سيطرة/ هيمنة. وبناءً عليه، لا يمكن التحرر من قبضتها إلا بالتكنولوجيا نفسها. ومن هنا، تأتي أهمية هذه الدراسة التي لن نقتصر فيها على تناول إسهام هذا الباحث في موضوع «مجتمع الشبكات» ومرادفاته وبعض المفاهيم القريبة منه، كمجتمع المعرفة ومجتمع المعلومة، بل سنشرح، ونناقش أيضًا، طبيعة تطور هذا المفهوم وسياقاته كما صاغه صاحبه.

كلمات مفتاحية: مجتمع الشبكات، التكنولوجيا، السلطة، الهوية، عصر المعلومات.

Abstract: The contribution of Manuel Castells' *Information Age* reaches beyond building the concept of a network society, to dismantle the reality of information and communication technology. Indicating a new paradigm, it establishes research to understand post–industrial/contemporary society. For Castells, technology became a policy, which left it ruled foremost by the logic of domination, and therefore it became possible to break free from its grip only with the technology itself. This paper examines the concepts of network society, knowledge society and information society and explains the context of the development of these concepts as formulated by Castells.

Keywords: Network Society, Technology, Power, Identity, Information Age.

* أستاذ متعاقد بكلية علوم التربية، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب.

Professor at the Faculty of Education Sciences, University of Mohamed V, Rabat, Morocco.

مدخل إشكالي

يعتبر سؤال المجتمع، وخصوصًا «مجتمع الشبكات»، من بين الأسئلة التي تطرحها السوسيولوجيا المعاصرة ما بعد الحداثية التي تتسم بالبحث في الميكرو - اجتماعي، بناء على مناهج فعلانية Actionniste. ولتبيان ذلك وتأكيده إبستيمولوجيًا، نرتدُّ إلى مرجعية مهمة، لها باع طويل في كشف تناقضات المجتمع الصناعي/ المجتمع الرأسمالي وخطاباته وممارساته، ودلالات مجتمع الشبكات في عصر المعلومات. وواجه السوسيولوجي الأميركي من أصل إسباني، مانويل كاستلز، من خلال مجلده الضخم **عصر المعلومات: الاقتصاد والمجتمع والثقافة** (1988)[1]، الكثير من الإشكالات بشأن مفاهيم المجتمع الشبكي والهوية والسلطة، التي تُعدّ من صميم الانتقال إلى نظام التقنيات الدقيقة والعالية في مجتمع المعرفة. ويُعدّ هذا المجلد من بين أهم ما كتب حول مجتمع الشبكات وأثره في صيرورة مفهوم السلطة والهوية.

من خلال هذه الدراسة، سنحاول تقديم مقتربات بشأن بعض المفاهيم المؤطرة لـ «عصر المعلومات»، وكذا الاقتراب من بعض المحطات النظرية التي دشّنها كاستلز بشأن تأسيس رؤية مغايرة لبعض أنماط المجتمعات المعاصرة، انطلاقًا من مفهوم «مجتمع الشبكات».

بناء عليه، أقدّم في هذا السياق مسلّمتين:

1. تُبنى الأولى على أن المجتمعات تحيا وتموت تحت راية العقلانية والإنتاج، أي تُظهر قوة العمل وحالة المعرفة التقنية أن ثمة تراتبيةً على مستوى التقنيات الممكنة للإنتاج[2].

2. تَعتبر المسلّمة الثانية أن التاريخ انتقل من زمن يمضي إلى زمن يأتي[3]. فالتكنولوجيات الحديثة، لم تجعل للزمن المعنى نفسه الذي كان له من قبل؛ إذ أصبحت المسافات قريبة، ومن ثمّ أصبحنا أمام «سيولة الزمن» Liquid Time[4]. وما عاد الزمن دائريًا، كما ما عادت فكرة استدعاء التاريخ ممكنة، لأن التاريخ لا يُكرّر أحداثه.

يجعلنا هذا كله نتساءل عن طبيعة العلاقة بين كاستلز والشبكة باعتبارها نمطًا اجتماعيًا، أمام الإحساس بنوع من الالتباس أمام هذه العلاقة. إذًا كيف يفكر «ماركس القرن الحادي والعشرين» الذي أُطلق على

(1) Manuel Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture, vol. 1: The Rise of the Network Society* (Malden, MA: Blackwell, 1996); Manuel Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture, vol. 2: The Power of Identity* (Malden, MA: Blackwell, 1997); Manuel Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture, vol. 3: End of Millennium* (Malden, MA: Blackwell, 1998).

(2) Joan Robinson, «The production function and the theory of capital,» *Review of Econimic Studies*, vol. 21, no. 2 (1953), pp. 81–106.

(3) تحدو مكونات الحياة اليومية كلها، بما فيها الزمن والمكان نحو السيولة Fluidity، حيث ما عاد الزمن يسير في اتجاه أحادي وفق قوانين اجتماعية معينة؛ إذ توقف الإنسان مندهشًا كونه لا يملك شيئًا حيال تغيّر الزمن، بل أصبح هذا الأخير مستقلًا يختلف بلانهائيته عن الحركة ذات المنتهى.

(4) يحمل هذا المفهوم عنوانُ كتاب للسوسيولوجي البريطاني من أصل بولندي زيغمونت باومن، يُنظر:
Zygmunt Bauman, *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty* (Cambridge, UK: Polity, 2006).

كاستلز[5] في مفهوم مجتمع الشبكات؟ يمكننا الإجابة عن هذا السؤال انطلاقًا من مفهومين آخرين: أولًا، الهوية، لماذا اعتبر كاستلز أن مجتمعاتنا تتبلور حول الصراع بين الشبكة[6] والذات[7]، انطلاقًا من الهوية باعتبارها عملية بناء للمعنى؟ هل سيجعله هذا متملكًا مقتربًا جديدًا ورؤيةً واضحةً في تحليل بنى المجتمع الرأسمالي «المعلوماتي»؟ ثانيًا، السلطة، هل يمكننا الحديث عن منزع ظاهراتي لسلطة غير مكتملة الأركان، بحسب كاستلز، نظرًا إلى استمرار الصراعات الاجتماعية؟ كيف يمكن توصيف السلطة في مجتمعات أصبحت فيها المؤسسات مختلة وظيفيًا؟ ما حدود مفهوم «السلطة السائلة» Liquid Power[8] في هذا المتن؟

أولًا: المحددات السوسيوثقافية لمفهوم «مجتمع الشبكات» عند كاستلز

في إمكاننا رصد محورين أساسيين بغية استشفاف التشكل النظري لمفهوم «مجتمع الشبكات» باعتباره مفهومًا «مقارباتيًا» إرشاديًا (براديغم) لتحليل المجتمع الرأسمالي الحديث كما يفهمه مانويل كاستلز. نقع أولًا على نظرية مجتمع الشبكات التي حاول كاستلز بناءها انطلاقًا من أبحاث ميدانية عدة قام بها طوال أعوام، ابتداء من أطروحته لشهادة الدكتوراه، تحت إشراف السوسيولوجي الفرنسي المعاصر ألان تورين Alain Touraine حول موضوع «السياسات المجالية للمقاولات العالية التقنية»، حيث توجد تمظهرات الثورة التقنية الجديدة. ثانيًا، ثقافة مجتمع الشبكات وآليات عولمة الاقتصاد وتأثيراته في شروط العمل والحياة الاجتماعية، وكذا تحوّلات الثقافة المهيمنة عن طريق الميديا أو وسائل الإعلام الحديثة[9].

1. نظرية مجتمع الشبكات

إنّ مجتمع الشبكات هو ذلك المجتمع الذي تقوم فيه «الشبكات» بتشكيل بناه الاجتماعية، حيث ترتكز هذه الشبكات على تقنيات التواصل. فمن خلال طبيعة البنية الاجتماعية، يمكن فهم التراتبات

(5) أُطلق على كاستلز لقب «ماركس القرن الحادي والعشرين»، من منطلق أنه إذا كان «ماركس» هو الذي اكتشف في كتابه المعروف **رأس المال** عن القوانين الأساسية للرأسمالية، وفي مقدمها نظريته عن فائض القيمة، فإن كاستلز، في نظريته عن المجتمع الشبكي، يقدّم تفسيرًا إبداعيًا لأبرز ظواهر العالم الافتراضي.

(6) يقصد «كاستلز» بالشبكة Net تلك التشكيلات التنظيمية الجديدة التي قامت على أساس الاستخدام الواسع للميديا الاتصالية المتشابكة ونماذج التشبيك Network، والتي تميز أكثر القطاعات الاقتصادية المتقدمة. وينطبق ذلك على الشركات الكبرى المتنافسة تنافسًا شديدًا، وكذلك بالنسبة إلى المجتمعات المحلية والحركات الاجتماعية.

(7) ترمز الذات Self إلى النشاطات التي يحاول فيها الناس تأكيد هوياتهم في ظل ظروف تتّسم بالتغيرات البنائية وعدم الاستقرار التي ترافق تنظيم النشاطات الرئيسة الاجتماعية والاقتصادية، وتصوغها في شكل شبكات دينامية.

(8) استعملتُ هذا المفهوم للتعبير عن المفهوم الجديد للسلطة الذي يختلف عن المفهوم الكلاسيكي المنحصر في المؤسسات السياسية والقانون؛ إذ أصبحت السلطة موجودة في مناحي الحياة الاجتماعية كلها. وهو التوجه نفسه الذي ذهب إليه الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو.

(9) Jean–Eric Pelet & Marie–Hélène Poggi, «La société en réseaux de Manuel Castells,» *Espace & Communication*, 2/5/2000.

التنظيمية للكائنات البشرية المتجلّية في الخبرات والتجارب والمعارف والفنون واللغة والمسكن والملبس والغذاء والدواء والمعايير والإنتاج والتوزيع والعلاقة بالآخرين والقوة التي أعربت عنها في التواصل المجدي عن طريق الثقافة.

إذا كانت الشبكة عبارة عن مجموعة من العقد Nodes المتشابكة، فإن الشيفرة[10] Code هي النقطة التي يتقاطع فيها مُنحنيَا هذه الشبكة. ومن ثمّ، ليس للشبكة مركزٌ، كما ليست لها شيفرات. قد تكون الشيفرات متفاوتة في ما بينها ارتباطًا بالشبكة. لكن تزيد هذه الشيفرات أهمية الشبكة عن طريق امتصاص المزيد من المعلومات المرتبطة بها، ومعالجتها على نحو أكثر كفاءة؛ إذ لا تنبع أهمية الشيفرة النسبية من معالم تقنية محددة، بل من قدرتها على المساهمة في تحقيق أهداف الشبكة.

مع ذلك، فإن كل الشيفرات في الشبكة ضرورية لأداء الشبكة السليم والعادي، فعندما تصبح الشيفرات زائدةً على الحاجة، أو غير مجدية/ غير ملائمة، تكون الشبكات مضطرة وميّالة إلى إعادة تكوين نفسها، وحذف بعض الشيفرات، وإضافة أخرى جديدة. ومن ثمّ تكون وظيفة الشيفرات في أنها موجودة وتعمل عناصر فاعلة في الشبكات فحسب، أي إن الشبكة هي الوحدة/ النواة، وليست الشيفرة[11].

لا يعني هذا الكلام أنّ الشبكات تبقى استثنائية وتخص مجتمعات القرن الحادي والعشرين فحسب، أو أنّ التنظيمات البشرية تقتصر على هذه الشبكات مستبعدة بذلك تنظيمات اجتماعية أخرى، بل يمكن القول إنّ الشبكات تؤسس أنماطًا Patterns أساسية للحياة، وفي هذا السياق يقول فريتجوف كابرا إنّ «الشبكة هي ذلك النمط الذي تشترك فيه حياتنا جميعًا. فأينما نرَ الحياة، نرَ الشبكات»[12]، وهنا تظهر مركزية الشبكة في الحياة الاجتماعية للمجتمعات المعاصرة.

وحاول الباحثون في دور الشبكات الاجتماعية في الحياة الاجتماعية البحث، وقتًا طويلًا، في دينامية الشبكات الاجتماعية ودورها في الحفاظ على التفاعلات الاجتماعية وإنتاج المعنى العلائقي/ الاجتماعي، ما يؤدي إلى صياغة نظرية منهجية لشبكات الاتصال. وإضافة إلى ذلك، من حيث البنية الاجتماعية، حث علماء الآثار والمؤرخون في العصور القديمة على أنّ السجل التاريخي يُبيّن انتشار الشبكات وأهميتها باعتبارها العمود الفقري للمجتمعات، منذ آلاف السنين، في الحضارات القديمة الأكثر تقدمًا في مناطق عدة من هذا الكوكب. في الواقع، «إذا نقلنا مفهوم العولمة إلى جغرافيا العالم القديم، على النحو الذي تُحدّده تقنيات النقل المتاحة، فستكون ثمة عولمة تتسم بنمط العصور

(10) Ari–Veikko Anttiroiko, «Networks in Manuel Castells' theory of the network society,» Munich Personal RePEc Archive (MPRA), Paper no. 65617, University of Tampere, Finland, 15/7/2015, p. 7.

(11) Manuel Castells, «Informationalism, Networks, and the Network Society: a Theoretical Blueprint,» in: Manuel Castells (ed.), *The Network Society: A Cross–cultural Perspective* (Northampton, MA: Edward Elgar, 2004).

(12) لمزيد من التوسع في الفكرة القائلة بأن الشبكة تؤطر حياتنا الاجتماعية، يمكن الاطلاع على:

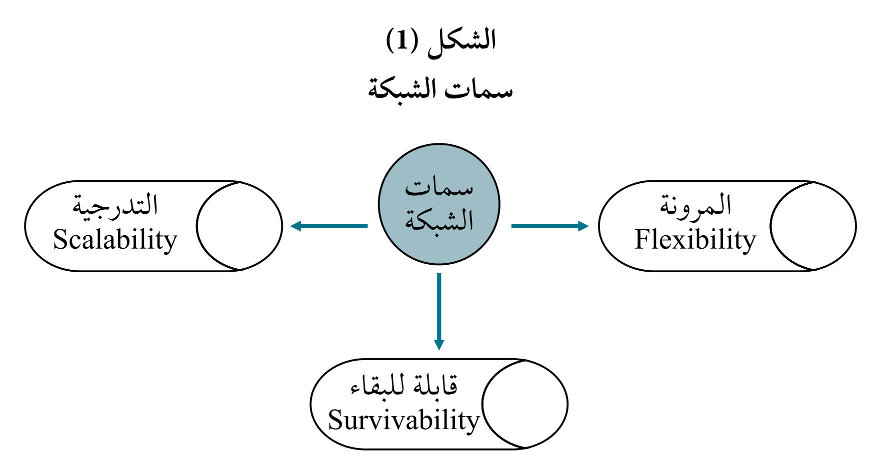
Fritjof Capra, *The Web of Life* (New York: Random House, 1996).

القديمة، كما تعتمدها المجتمعات في معيشتها ومواردها، والقدرة على التواصل بأدواتها بين نشاطات هذه العصور الرئيسة لشبكات تجاوز حدود المنطقة الجغرافية»[13].

تخضع الشبكات لمنطق تطوري، حيث تزداد قدرتها مع مرور الوقت على إدخال فاعلين ومحتويات جديدة إلى سيرورة التنظيم الاجتماعي، واستقلالا نسبي عن سلطة المركز مع التغير التكنولوجي الحاصل، وخصوصًا مع تطور تقنيات الاتصال. لهذا أصبحت الشبكات ذلك الشكل التنظيمي الأكثر كفاءة نتيجة ثلاث سمات رئيسة للشبكات التي استفادت من البيئة التكنولوجية الجديدة: المرونة Flexibility، والتدرّجية/ قابلة للتطور Scalability، والبقاء على قيد الحياة/ قابلة للبقاء Survivability.

الشكل (1)

سمات الشبكة



المصدر: من إعداد الباحث.

2. ثقافة مجتمع الشبكات

تتفق غالبية السوسيولوجيين والأنثروبولوجيين على أنّ المجتمعات تُبنى ثقافيًا. فإذا كنا نتحدث، جدلًا، عن أنّ ثمة مجتمعَ شبكات محددًا Specific Network Society، يجب أن نكون قادرين على تحديد ثقافة مجتمع الشبكات هذه باعتبارها علامته التاريخية. ويتطلّب تعقيد مجتمع الشبكات وجدّته تحذيرات معرفية أساسية: أولًا، لأن مجتمع الشبكات كما تصوَّره كاستلز يتميز بالشمولية Global؛ ثانيًا، لأنه يعمل على دمج ثقافات عدة، كونه مرتبطًا بتاريخ بعض المناطق في العالم وجغرافيته؛ ثالثًا، يتطوّر مجتمع الشبكات، في الوقت نفسه، في تعدد المجالات الثقافية، وينتج من تاريخ مختلف لبعض السياقات المختلفة أيضًا. كما يؤدي إلى بلورة أنظمة مؤسساتية مختلفة ومتطورة جدًّا[14].

اعتبر يورغن هابرماس الهوية مسألة ثقافية - مؤسساتية ومركزية بالنسبة إلى مجتمع الشبكات[15]، حيث تنامى الخطاب الهوياتي وأبرز فاعليته في المشهد المجتمعي الجديد الذي يجعل من الشبكة

(13) Castells, «Informationalism, Networks.»

(14) Ibid.

(15) للتوسع في فكرة مركزية الهوية في المجتمع، يُنظر:

Jurgen Habermas, *Die Postnationale Konstellation* (Frankfurt: Suhrkamp, 1998).

نواته الأساسية. إنّ هذه النظرة، على الرغم من أنها تقدم بعض الحلول الأولية لهذه الإشكالية، فإنها تجعلنا غير قادرين على تحديد الطبيعة والميكانيزمات المتحكّمة في السيرورات التفاعلية الكبرى عن طريق ما يسمى بلغة هابرماس «بروتوكولات التواصل» Protocols of Communication التي يتم إيجادها وتقويمها إيجابيًا بالنظر إلى قدرتها على تقدير المستويات العلائقية، مقدمًا حقيقة أنّ الثقافة الكوسموبوليتانية Cosmopolitan Culture حاضرة عند حيّز صغير من الأفراد فحسب. والحقيقة أنّ هذا التقويم خاضع أساسًا لطبيعة نتائج هذا المسار التفاعلي الذي يتأثر بدوره بتناقضات متشعّبة، يتجاوز حسمها قدرة تأثير الأشخاص.

نجد هذه البروتوكولات التي تُميّز الثقافة الكوسموبوليتانية عند هابرماس حاضرة أيضًا عند كاستلز في توصيفه مجتمع الشبكات. فهل يمكن اعتبار البروتوكولات التواصلية ثقافةً جديدةً تُحدّد إمكان، أو عدم إمكان قيام مجتمع شبكي على نحو ما؟ كيف يحضر التواصل في مسار المجتمع الشبكي؟ لتحديد ما المقصود بهذه البروتوكولات التواصلية «على نحو فرضياتي» Hypothetically، يتطلّب الأمر تحليلاً إمبيريقيًا من الممكن أن يتجاوز حدود هذا التصور النظري الموسوم بالمعيارية: «إنّ ثقافة المجتمع الشبكي الشامل هي ثقافة بروتوكولات التواصل التي توجد إمكان هذا الأخير (التواصل) بين مختلف الثقافات في الأساس، ليس بالضرورة تقاسم القيم، لكن بتقاسم قيمة التواصل على الخصوص»[16]. من هنا يتسنى لنا القول، إنّ الثقافة الجديدة لا توجد عن طريق المحتوى، بل عن طريق السيرورة. إنها ثقافة التواصل لتحييد ضعفه.

يخلص كاستلز، في هذا الإطار، إلى فرضية مفادها أنّ ثقافة مجتمع الشبكات هي ثقافة بروتوكولات التواصل بين مختلف الثقافات في العالم، حيث تطوّرت على أساس المعتقد المشترك في سلطة التشبيك Power of Networking والتعاون الحاصل من خلال عطاء الآخرين والأخذ منهم، أي على أساس التبادل (الأشياء، الحاجات ... إلخ). إنها سيرورة من البناء المادي لثقافة مجتمع الشبكات، وليست نشر العقل الرأسمالي من خلال السلطة الممارسة في الشبكات الشاملة من خلال النخب المهيمنة الموروثة من المجتمع الصناعي. هي تلك السيرورة التي من خلالها يحضر الفاعلون الاجتماعيون الواعون أمرهم Conscious Social Actors الذين ينتمون إلى مختلف الشرائح الاجتماعية والمنابع الثقافية والمعتقدات الدينية، ويتقاسمون العالم المتنوع[17].

قد يستنبط أحدهم في هذا الإطار سياقات تصاعد استعجالية المقاربة الجديدة لفهم طبيعة الاقتصاد والثقافة والمجتمع الذي نعيش فيه، انطلاقًا من الأزمات والصراعات التي ميّزت العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، مثل الأزمات المالية/ الاقتصادية العالمية، وتقسيم العمل العالمي الذي ينتج الثورة في سوق الشغل والتجارة العالمية، وتزايد تطور الاقتصاد الإجرامي العالمي، وظواهر الاستبعاد الاجتماعي والثقافي لجزء كبير من السكان في العالم من الشبكات العالمية المهيمنة التي تراكم

(16) Castells, «Informationalism, networks.»

(17) Ibid.

المعرفة والثروة والسلطة، وانتشار اللجوء إلى العنف باعتباره طريقة للاحتجاج والهيمنة، والأزمات البيئية المتمثلة في التغير المناخي، وتصاعد عدم قدرة المؤسسات السياسية المرتكزة على الدولة/ الأمة في معالجة المشكلات الكبرى ومطالب الشعوب: وتأخذ كل هذه التعبيرات المختلفة لسيرورة التغير متعدد الأبعاد والبنيوي مكانًا في وسط الاختلالات الوظيفية الحاصلة[18].

ثانيًا: مجتمع الشبكات: من المعرفة إلى السياسة

أصبح مفهوم «مجتمع الشبكات» الذي يرادف أحيانًا «مجتمع المعلومات» مفهومًا واسع الانتشار بفضل الدراسات الكثيرة التي أصبحت تهتم به من زوايا مختلفة، وبفضل التطور المهول أيضًا الذي تعرفه وسائل الاتصال الحديثة، ما عاد مفهومًا يقتصر على معجم العلوم الاجتماعية فحسب، بل إنه تعبير/ مفهوم انخرط في حقول معرفية أخرى، مثل التخطيط السياسي Political Planning، والتسويق السياسي Political Marketing، وعالم التجارة World of Business؛ الأمر الذي أهّله، كما قلنا سابقًا، ليكون مفهومًا مقارباتيًا إرشاديًا (براديغم) قادرًا على فهم بعض الإشكالات التي يعج بها المجتمع الحديث وتحليله.

مهما تكن امتداداته المعرفية، يبقَ مجتمع الشبكات ذلك المجتمع الذي ما عاد يعتمد في الأساس على إنتاج القيمة المادية، بل أصبح يقوم على إنتاج المعرفة/ المعلومة. والملاحظ أن فكرة مجتمع الشبكات ترتبط أوثق الارتباط بنشأة تكنولوجيا المعلومات، مثل أجهزة الكمبيوتر ونظم الاتصالات الإلكترونية. وتكمن دواعي استخدام تكنولوجيا المعلومات في إتاحة الفرصة لتطبيق أفضل لقوانين جديدة، مثل قانون اقتصاد الوقت والجهد.

يشير كاستلز، كما أشرنا سابقًا، إلى أنّ مجتمع الشبكات قائم على تضاد ثنائي القطب بين الشبكة والذات، إلا أننا نشهد في الوقت نفسه عملية حدوث تقارب اجتماعي وثقافي، حيث جُمعت الشرائح السكانية المختلفة من خلال وسائل إعلامية واستهلاكية في بوتقة متجانسة، وثمة في المقابل انبعاث للهويات المحلية والعرقية؛ وذلك لأن ثمة كثيرًا من الأفراد يختارون تعريف أنفسهم بموروثهم العرقي والثقافي والديني بأسلوب خاص. وكثيرًا ما تكون هذه المجتمعات غير متصلة جغرافيًا، لكنها ترتبط بعضها مع بعض بوسائل الاتصال. ويتضح مما سبق دور التكنولوجيا وتأثيرها في الأفراد والمجتمعات والأسر والنتائج المترتبة عليها[19].

ثمة تطور لنظام تواصلي جديد، وثمة أيضًا تواصل رقمي عن طريق المواقع الإلكترونية. وغيّرت هذه البيئة التواصلية الجديدة في علاقات السلطة كثيرًا، حيث بيّن كاستلز نتائج هذا التطور على السيرورات السياسية والحركات الاجتماعية. ففي كتابه **سلطة التواصل** *Communication Power* الذي نشره في عام 2009، اعتمد كاستلز على تحليل الشبكات وتقنيات التواصل لتطوير نظرية جديدة للسلطة في

(18) ينبغي هنا التركيز على أن الحكومات في ظل الدول القطرية ما عادت قادرة على السيطرة على دولها، بل أصبحت المؤسسات المالية الدولية هي التي في إمكانها اليوم فرض بعض الإملاءات على هذه الحكومات.

(19) برنامج الأمم المتحدة الانمائي ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، **تقرير المعرفة العربي لسنة 2009: نحو تواصل معرفي منتج** (دبي: دار الغرير للطباعة والنشر، [د. ت.]).

عصر المعلومات. فعلاقات السلطة هي العلاقات المؤسسة للمجتمع بالنسبة إلى الذين هم في وضعية سلطة، حيث يشكلون المؤسسات ومعايير المجتمع بتوظيف مصالحهم وقيمهم.

ليست السلطة شيئًا ثابتًا، إنها علاقة تُبنى دائمًا، ويُعاد بناؤها عن طريق الصراع والتفاوض بين الفاعلين. فأينما وجدت السلطة، توجد السلطة المضادّة Contre–pouvoir. ومن ثمّ ننظر إلى السلطة الممأسسة باعتبارها هيمنة، وتحديات هذه الهيمنة من الفاعلين المهمشين في المؤسسات أو من حاملي القيم البديلة التي تتطور وتحوّل التنظيم الاجتماعي في حركة اجتماعية لامتناهية. لهذا، كانت مراقبة التواصل والمعلومة، على مر التاريخ، من بين الموارد الأساسية للسلطة والسلطة المضادّة.

يصف هربرت ماركوز Herbert Marcuse (1898–1979) المجتمع الصناعي المعاصر بأنه مجتمع يضفي صفة العقلانية على اللاعقلانية[20]، باعتباره مجتمعًا تسنده حضارة منتجة وناجعة وقادرة على زيادة الرفاه، وعلى إضفاء صفة الحاجة على ما هو زائد على الحاجة، وتحويل ما هو كمالي إلى ما هو ضروري. هنا يصبح الاستلاب بالذات إشكاليًا، حيث يتعرّف الناس إلى أنفسهم في بضائعهم، ويجدون جوهر روحهم في سياراتهم وجهاز التلفزيون الدقيق الاستقبال، وفي بيتهم الأنيق وأدوات طبخهم الحديثة. إنّ الآلية التي تربط الفرد بمجتمعه تبدلت هي نفسها، وتحتل الرقابة الاجتماعية مكانتها في قلب الحاجات الجديدة التي ولّدتها؛ حيث ما عاد الإنسان أداةً تتجسّد في الإنتاج فحسب، بل أصبح مادة أولية لهذا الإنتاج، ومن ثمّ يُصبح الإنسان شيئًا يجري التلاعب به في وجوده الاجتماعي، كما في وجوده الخاص/ الفردي[21].

الأشكال السائدة من الرقابة الاجتماعية هي أشكال تكنولوجية بمعنى جديد. ومما لا ريب فيه أنّ البنية التقنية، وفاعلية جهاز التدمير والإنتاج، ساهمتا في المرحلة الحديثة الراهنة في إخضاع السكان لتقسيم العمل الحالي. لكن الرقابة التقنية غدت اليوم تعبيرًا عن العقل الذي أصبح خادمًا لكل الجماعات والمصالح الاجتماعية، حيث يبدو كل تناقض عقلانيًا، وكل معارضة مستحيلة. وعلى هذا المنوال، يتبيّن أنّ التقنية ليست شيئًا مُحايدًا عديم اللون والطعم والرائحة، كما أنها ليست مجرد تطبيق عملي لممارسة نظرية هي العلم؛ إنها منطق أو وضع أو موقف فلسفي وأيديولوجي. ليست آلات وأدوات ووسائل تُكرّس منطق السيطرة وتكشف عن عصر التقدم التقني وأيديولوجيا النظام التكنولوجي، بل تُجسّد بعض القيم المُحدّدة[22].

إنّ ثمة مشابهات بين هذا الموقف الذي دافع عنه ماركوز، ثم هابرماس، وموقف الفيلسوف الألماني هايدغر الذي يعتبر الوضعية الأساسية للأزمنة الحديثة هي «الوضعية التقنية»، وكان العصرُ عصرًا تقنيًا

(20) يعتبر ماركوز أن بعض المجتمعات لا يعيش حقبة العقلانية؛ نظرًا إلى أنه لم يعرف ثورات ثقافية وصناعية كما عاشتها الدول الأوروبية، ومن ثمّ يحاول المجتمع الصناعي فرض نمط العقلانية على المجتمعات غير الصناعية، أي غير العقلانية.

(21) Bernard Solasse, «La demarche critique d'Herbert Marcuse ou un nouveau type de critique sociale,» *Canadian journal of political sciences*, vol. 2, no. 4 (December 1969), p. 3.

(22) Andrew Feenberg, A. (2004). *(Re)penser la technique;: Vers une technologie démocratique*, Collection: Recherches. (Paris: La Découverte/ M.A.U.S.S, 2004), p. 25.

بامتياز، فالتقنية شكل من أشكال الحقيقة وكيفية من كيفيات الوجود، أو نمط من أنماط تجلّياته. ومنذ أن تحوّل العلم إلى قوة منتجة ذات وظائف اجتماعية، بات قوة أيديولوجية باعتباره يؤدي دورًا أساسيًا في منح المشروعية للنظام الاجتماعي والسياسي الحديث المُؤسَّس على العقلانية التقنية.

أُسّست دراسات موضوع الشبكات الاجتماعية باعتبارها ظاهرة اجتماعية في البحث السوسيولوجي من خلال السوسيولوجيا الأميركية، بغية فهم الشبكات الاجتماعية بصفتها شكلًا من أشكال التنظيم والتفاعل العلائقي من منظور نقدي، وذلك بالاعتماد على شبكات التواصل الإلكتروني. فمنذ تأسيس علم الاجتماع باعتباره علمًا مستقلًا، وهو يعتمد التوجه النقدي، ويؤكد الحاجة إلى قطائع عدة من التخصصات العلمية الأخرى التي تهتم بما هو اجتماعي، ومن خطاب الحس المشترك، وجلّ المؤسسات والتنظيمات التي لا تهتم بالعمل العلمي الموضوعي والمستقل[23].

نجد من المرادفات القوية لمجتمع المعرفة مفهوم مجتمع الشبكات الذي ولّد بدوره مترادفات عدة، مثل «المجتمع الرقمي» و«الفجوة الرقمية». ووقف كاستلز في أطروحته المهمة التي صدرت في نهاية القرن الماضي **عصر المعلومات** *Information Age*، في ثلاثة مجلدات: **مجتمع الشبكات** *The Network Society*، و**سلطة الهوية** *The Power of Identity*، و**نهاية الألفية** *End of Millennium*، عند الكثير من الجوانب المركبة لروح عصرنا. فهو يرى أن السِمة الرقمية لمجتمع المعرفة تُعدّ الخاصية الأشد إثارة في ثورة المعلومات، بحكم السهولة التي أصبحت تستعمل بها الأدوات والتقنيات والبرمجيات في أنظمة الإنتاج.

غير أنّ هذه السهولة تؤدي في الآن نفسه إلى نتائج وإشكالات تُعدّ من صميم الانتقال إلى نظام التقنيات الدقيقة والعالية في مجتمع المعرفة. وأوضح هذه المسألة في هذا السياق تقرير اليونسكو الخاص بمجتمعات المعرفة، مستعينًا باستعارة دالّة، مشيرًا إلى أنّ صعوبة إيجاد المعلومة/ الحقيقة المناسبة في عصر المعلومات، تُعادل «صعوبة شرب الماء من المضخة المستعملة في إطفاء الحريق، فالماء غزير، لكن حذار من الغرق»[24].

يقف كاستلز أمام مجتمع الشبكات ليوضح أنّ عصر المعلومات محكومٌ وموجّه، كما سبق ذكره، بقطبين مركزيين: قطب الشبكة، وقطب الذات الفاعلة؛ ذلك أن مفهوم الشبكة لا يشير إلى شبكة بعينها، بل إلى شبكات متعدّدة تتحكّم في مصادر القوة والثروة والمعلومة/ المعرفة المسلّحة بالتكنولوجيا الرقمية[25].

---

(23) Patrice Bonnewitz, *Première leçon sur La sociologie de P. Bourdieu*, Collection: Bibliotheque major (Paris: Presses Universitaires de France, 1998), p. 19.

(24) يُنظر: برنامج الأمم المتحدة الانمائي ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم.

(25) ما عاد دور الشبكة يقتصر على العملية التواصلية فحسب، على الرغم مما لها من أهمية استراتيجية في المجتمع الشبكي، بل الجديد في الأمر هو أن الشبكة قادرة على إيجاد الثروة (اقتصاد المعرفة/ المعلومة)، حيث برزت السيليكون فالي Silicon Valley كأبرز مركز لهذا النوع من الاقتصاد على المستوى العالمي، كما أصبحت قادرة على إيجاد علاقات جديدة يأخذ فيها الزمن حيّزًا كبيرًا. والسيليكون فالي هي المنطقة الجنوبية من منطقة خليج سان فرانسيسكو في كاليفورنيا، الولايات المتحدة الأميركية. وأصبحت هذه المنطقة معروفة بسبب وجود عدد كبير من مطوّري الشرائح أو الرقاقات الإلكترونية ومنتجيها.

إنّ الشبكة هي «البنية الاجتماعية الجديدة لعصر المعلومات، عصر المجتمع الشبكي المكوّن من شبكات الإنتاج والقوة والتجربة، حيث تقوم هذه الشبكات بدورها في بناء ثقافة افتراضية في إطار تدفّقات المعلومة، متجاوِزة بذلك مفهوم الزمان والمكان. وحصل في عصرنا هذا اختراق لكل المجتمعات بالفعل الجارف للمجتمع الشبكي». وتقف الذات المُعبّرة عن الهويات الفردية والجماعية (فرد، مواطن، جماعة، إنسان) الهادفة إلى المحافظة على حياتها في خضمّ التحوّلات المعرفية الكاسحة، بمحدودية إدراكها لكثير من هذه التموّجات الحاصلة. ويُنتِج هذا التناقض بين الشبكة والذات صورًا جديدة من الصراع، فبدلًا من الصراع الطبقي بلغة كارل ماركس، تُصبح البشرية أمام صراع تؤدي فيه الشبكات بقواعدها الرمزية المتعددة دورًا بارزًا في تأجيج ملاحمه الكبرى[26].

يؤكد كاستلز الأدوار الهوياتية الجديدة التي أصبحت تمارسها الحركات الاجتماعية والثقافية (الحركات البيئية، وحركة الطلاب، والحركات النسائية)، ففي هذه الحركات المختلفة، كما في انهيار المعسكر الاشتراكي وتداعياته المتواصلة، وكذلك تراجع رمزية نمط الإنتاج الآسيوي في الأسرة والمجتمع، ما يُدرج ضمن التناقضات التي فجّرها عصر المعلومات[27]، الشيء الذي يستدعي التساؤل عن علاقة المجتمع الشبكي بالعالم الجديد.

ما يقال عن النموذج المعلوماتي ينسحب على نموذج العالم الجديد؛ باعتباره محصلة للنظم التقنية والنماذج البيولوجية في تعقدها. ويعني ذلك أنّ الشبكة عبارة عن فعل مركب، تشبه خريطة «الجينوم البشري» المسنود من الناحية المعرفية. والقبول بمفهوم الشبكة، يعني أن تكون التكنولوجيا وثقافة المعلومات تحديدًا وراء التنظيم الاجتماعي، وتصبح «الرأسمالية المعلوماتية»[28] البديل مما كان يسمّيه ماركس في القرن التاسع عشر «الرأسمالية الصناعية».

إذًا، ثمة طابع مميز ومختلف، وأنماط متباينة تشهدها المجتمعات في فترات وحقب زمنية مختلفة، الشيء الذي يجعلنا نطرح السؤال السوسيولوجي: لماذا يأخذ المجتمع[29] بعض الأنماط المختلفة من حقبة زمنية إلى أخرى؟ فإذا قلنا، فرضًا، إنّ مجتمع الشبكات هو مجتمع جديد ومرتبط بالعولمة، أي إنّ المجتمعات التي نعيشها اليوم هي بهذا القدر أو ذاك تتشكل وتأخذ هيئتها انطلاقًا من العولمة باعتبارها نمطَ تحديث Mode de Modernisation.

في هذا المساق، يميّز كاستلز بين ثلاثة أنماط طبعت المجتمعات على مرّ التاريخ: نمط الإنتاج؛ ونمط التحديث، حيث عرف المجتمع الصناعي نمطين من التحديث (النمط الدولتي والنمط الرأسمالي (Le Mode Capitaliste et le Mode Etatique؛ ونمط المجتمع الذي يرتبط بالتقنية المهيمنة (مجتمع

(26) إذا كان الصراع الطبقي صراعًا من أجل الهيمنة على وسائل الإنتاج، فإن الصراع الجديد بين الذات والشبكة هو أيضًا صراع من أجل الهيمنة على وسائل إنتاج رمزية خصوصًا، وهذا ما يؤكد أنّ الصراع أيضًا أخذ نمطًا وصبغة جديدين لم يكن عليهما من قبل في زمن ماركس.

(27) يُنظر: برنامج الأمم المتحدة الانمائي ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم.

(28) يقصد بالرأسمالية المعلوماتية دمج نفوذ المال والتمويل مع قوة الوسائل التي أتاحتها التكنولوجيا ووسائل الإعلام لإفراز نظام جديد لما يسمى الرأسمالية المعلوماتية. ويقصد بها أيضًا سيطرة الرأسمالية على تكنولوجيا المعلومات من كل الجهات.

(29) نتحدث عن المجتمع بالمعنى التاريخي للكلمة، أي المجتمع بصفته مفهومًا.

فلاحي أو صناعي أو معلوماتي). من هنا، اعتبر كاستلز أنّ المجتمع الذي نعيشه اليوم هو مجتمع معلوماتي، ومن ثمّ تكون العولمة نمط تحديثه.

من هنا، إنّ مجتمع الشبكات هو المجتمع الذي ينظّم نفسه حول الشبكة، آخذًا في الحسبان أهمية الرقابة الاجتماعية وتهيئة الإبداع والتغير، وهو أيضًا واقع اقتصادي، وليس تجريدًا ذهنيًا فحسب. هو المجتمع الذي تُستعمل فيه الشبكة باعتبارها موردًا اقتصاديًا تستغلّه الجماعة، وخلفه التطوّر الصناعي الذي ينتج المعلومات الضرورية. إنه البنية الاجتماعية التي ترتكز على الخلق الحر والتوزيع العادل والولوج إلى المعلومة والمعرفة، وإلى العولمة لمختلف مجالات الحياة. إنه نمط اجتماعي جديد، تكون فيه للإنسانية فرصة تؤدي إلى طريقة حياة جديدة، والعيش بطريقة راقية والقيام بدور مهم في المجتمع بفضل الاستعمال الشامل للمعلومة وتقنيات المواصلات. هو أيضًا نمط اجتماعي حينما يكون امتلاك المعلومة (وليس الثروة المادية) هو القوة السائرة وراء تحوّلاته وتنميته، وحينما ينتعش الإبداع الفكري الإنساني. من هنا، لا ينحصر مجتمع الشبكات في بُعد المجتمع فحسب، بل ينضم إليه أيضًا بُعد الإنتاج، والموارد، والشعب، والصناعة، والنشاطات ... إلخ[30].

ثالثًا: المحدّدات الأنطوسوسيولوجية لمفهوم الهوية عند كاستلز

لعل السؤال الذي ينبغي طرحه في هذا السياق: ما الأطروحة الأساسية التي يقدّمها كاستلز في موضوع الهوية؟[31] تتمثل هذه الأطروحة في أنّ شكلًا جديدًا من أشكال الرأسمالية بزغ خلال نهاية القرن العشرين، وهي رأسمالية كونية في طبيعتها، ومصممة على تحقيق أهدافها.

تواجه هذه الرأسمالية على مستوى العالم قوى تتحدّاها، تتمثل في تشكيلة واسعة من الحركات الاجتماعية، تُدافع عن الخصوصيات الثقافية والهوياتية، وقدرة البشر على التحكم في مصيرهم والوعي ببعض القضايا التي تهمّهم، وفي البيئة التي يعيشون فيها، وهو الشيء الذي يصنع الدينامية الرئيسة لعصر المعلومات.

ما عمل كاستلز على القيام به حتى الآن هو محاولة الإمساك بطبيعة البنية الاجتماعية، بغية تحديد خريطة معرفية لمشكلات الهويات في عصر العولمة. ما يلفت في نصوص كاستلز هو تحديد الأساس الذي تُبنى عليه هذه البنية الاجتماعية انطلاقًا من تحليل سوسيولوجي للمجتمع الرأسمالي. ففي وقت حاول كاستلز تحليل هذا المجتمع، وجد نفسه أمام أشكال عدة من الهويات الجماعية هي التي تؤسس تلك البنية الاجتماعية في عصر «الرأسمالية المعلوماتية». وتمكّن من تصوير الديناميات الداخلية للهوية الجماعية في إطار المؤسسات الاجتماعية المُعبّأة اجتماعيًا في مجتمع الشبكات.

(30) Laszlo Z. Karvalics, «Information Society – what is it Exactly? (The Meaning, History and Conceptual Framework of an Expression),» Coursebook (Budapest), 2007, p. 10.

(31) يُعرّف كاستلز الهوية بأنها عملية بناء المعنى استنادًا إلى سِمة ثقافية ما، أو بالنسبة إلى مجموعة سِمات ثقافية تكون لها الأسبقية بالنسبة إلى مصادر المعنى الأخرى.

ارتبط بناء الهويات الجماعية/ الفردية في علاقتها بالحركات الاجتماعية، والصراع حول السلطة في مجتمع الشبكات، بتحوّل الدولة والسياسات والديمقراطية تحت شروط العولمة وتقنيات التواصل الجديدة. ويهدف فهم هذه السيرورة إلى تكوين منظورات جديدة لدراسة التغيّر الاجتماعي في «عصر المعلومة».

تشكَّل عالمنا وحياتنا عبر اتجاهات الصراع للعولمة والهوية، حيث حفّزت ثورة تقنيات المعلومة وإعادة بناء الرأسمالية شكلًا جديدًا للمجتمع، هو مجتمع الشبكات الذي يتّسم بعولمة النشاطات الاقتصادية المقررة استراتيجيًا. وجرى ذلك من خلال الشكل الشبكي للتنظيم، ومن خلال ليونة وعدم استقرار العمل وفردانية الشغل أيضًا، ومن خلال ثقافة «الافتراضية الواقعية» التي بُنِيَت عن طريق وسائل الإعلام المنتشرة والمتشابكة والمتنوعة، ومن خلال تحوّل الأسس المادية للحياة والفضاء والوقت، وانطلاقًا من بناء مجال التدفقات، ومن وقت يتّسم بالخلود، باعتباره (مجتمع الشبكات) تعبيرًا عن النشاطات المهيمنة والنخب المراقِبة.

ينتشر هذا النمط الجديد من التنظيم الاجتماعي، على نحو شامل، في أنحاء العالم كافة، من خلال مخرجات الرأسمالية الصناعية التي طبعت القرن العشرين. وقد تجلّت أولًا في إنكلترا، ثم أخذت تنتقل إلى باقي الدول الأوروبية، حيث «تحوسبت» الإدارة[32] وانتشرت أنماط ثقافية جديدة، والتشجيع على إيجاد الثروة، وفي مقابل ذلك، واكب هذه التغيرات اتّساع هوّة الفوارق الاجتماعية. وموازاة مع ذلك، طفا على السطح الاهتمام الواسع بالهويات القومية الوطنية التي تتحدّى العولمة والكوسموبوليتانية، في مقابل «الفرادة الثقافية». إنّ هذه التعبيرات متعددة ومتنوعة جدًّا، وتتبع محيط كل ثقافة على حدة، والمصادر التاريخية لتكوين كل هوية أيضًا.

ركّز كاستلز على الحركات الاجتماعية والسياسية الناتجة من التفاعل بين التكنولوجيا المعولمة، وسلطة الهوية (النوع، الدين، الوطن، الإثنية، المجال، الاجتماعي، البيولوجي)، ومؤسسات الدولة[33]. من هنا، تعتبر الهويات[34] بمنزلة مصادر للمعنى[35] لمختلف الفاعلين الاجتماعيين أنفسهم، وعن طريقهم بُنيت من خلال سيرورة الفردانية. وهذا المعنى يرتكز على مميزات ثقافية أو يرتبط بها.

غير أن مجيء عصر العولمة بكل جوانبها السياسية والاقتصادية والثقافية مَثّل نقطة انقطاع تاريخية في موضوع الهوية؛ لأن مشكلاتها في عصر العولمة تختلف كثيرًا عن مشكلاتها في العصور السابقة. ولذلك

(32) ثمة حوسبة لعولمة الأسواق المالية وسيرورة المعلومة.

(33) Castells, *The Rise of the Network Society*, pp. 1–2.

(34) بالنسبة إلى الأفراد أو الجماعات، نتحدث عن الهوية بصيغة الجمع؛ إذ يجب أن نُميّز في الهوية بين ما يُسميه السوسيولوجيون، كلاسيكيًا، الأدوار Roles و role–sets (مثال: أن تكون عاملًا، أمًّا، جارًا، مناضلًا سياسيًا، لاعب كرة، روّاد كنيسة، أو مدخنًا في الوقت نفسه)، وما يسمى المعايير Normes التي تبنيها المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية، أي إن الهويات تنظم المعنى، وتنظم القواعد الوظائف.

(35) يُعرّف كاستلز المعنى باعتباره تحديدًا رمزيًا من طرف فاعل اجتماعي لهدف فعله. ويقترح كاسلتز أيضًا فكرة أن في مجتمع الشبكات، يعتبر بعض الفاعلين الاجتماعيين أن المعنى ينتظم حول هوية أوّلية Primary Identity (أي الهوية التي تؤطر الآخرين).

نحتاج إلى أن نقف وقفة طويلة نسبيًا مع نظرية كاستلز التي ستسمح لنا بفهم المجتمع العالمي الراهن. ومن السهل أن نتفق حول حقيقة أنّ المنظور السوسيولوجي يعتبر أنّ جلَّ الهويات هي هويات مبنيّة/ مبنية وفق سيرورة معيّنة. لكن القضية الأساسية هي كيف؟ ومن ماذا؟ ومن جانب من؟ ولأجل ماذا توجد/ تُبنى الهوية؟ إنّ عملية بناء الهويات تستعمل أدوات بنائها من التاريخ والجغرافيا والبيولوجيا، ومن المؤسسات المنتجة التي تُعاود الإنتاج في الوقت نفسه، ومن الذاكرة الجماعية والفنتازيات (التخيلات) الشخصية، ومن معدّات السلطة والوحي الديني أيضًا. ويأخذ البناء الاجتماعي للهوية، بهذا المعنى، مكانه في سياق موسوم بعلاقات السلطة، وهنا يجب التمييز بين ثلاثة أنواع من أصول البناء الهوياتي:

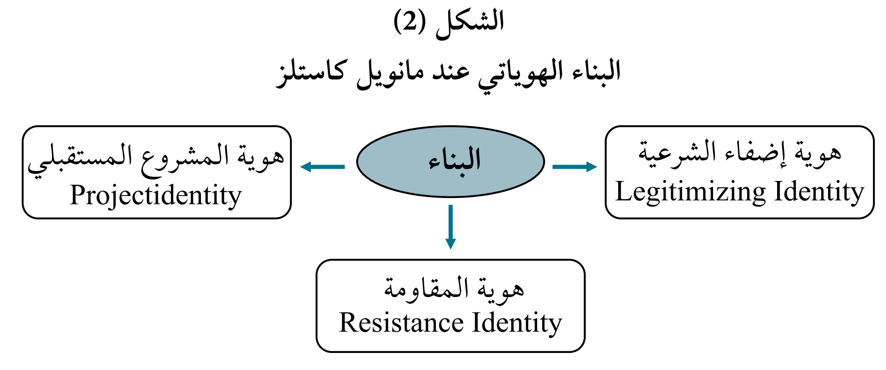
1. هوية إضفاء الشرعية Legitimizing Identity، وهي الهوية التي تستند إليها المؤسسات المسيطرة في المجتمع، كي تبسط رواق سيطرتها على باقي الفاعلين الاجتماعيين، وكي تُعطي معنًى عقلانيًا لهذه السيطرة.

2. هوية المقاومة Resistance Identity، ينتجها هؤلاء الذين يشعرون أنّ وضعهم أو ظروفهم تؤدي إلى استبعادهم بحكم منطق الهيمنة. ومن شأن هذه الهوية أن تقود إلى صياغة مجتمعات محلية كوسيلة للتعامل مع ظروف القهر التي يخضع الناس لها.

3. هوية المشروع المستقبلي Project Identity، يذهب كاستلز إلى أنّ هوية المشروع المستقبلي هي تلك الهوية التي تصوغها الحركات الاجتماعية التي تسعى لتغيير المجتمع الشامل. ونرى أن أفضل مثال عن هوية المشروع المستقبلي في السياق التداولي العربي الإسلامي هو هوية جماعات الإسلام السياسي التي تريد القضاء على الدولة العلمانية وتأسيس دولة دينية محلّها.

الشكل (2)

البناء الهوياتي عند مانويل كاستلز



المصدر: من إعداد الباحث.

من هنا، يمكن أن تصبح هوية المقاومة هوية مشروع[36]، حيث تهدف إلى تكوين الجماعات Communities. ويعتبر هذا النوع من الهوية هو النوع الأهم من البناء الهوياتي في مجتمعنا، بحسب كاستلز[37].

(36) Castells, *The Power of Identity*, p. 7.

(37) Ibid., p. 9.

بزغت تشكيلات اجتماعية جديدة تدور حول الهويات الأولية Primary Identities التي قد يكون تركيزها على الجنس أو الدين أو السلالة أو القومية. ويُنظر إلى هذه الهويات عادة وكأنها، بيولوجيًا أو اجتماعيًا، غير قابلة للتغير؛ وذلك في مواجهة التغيرات السريعة التي يمكن أن تلحق بالآفاق الاجتماعية.

يمكن القول إنه في سياق التفاعل بين «الشبكة والذات»، تُعاد صياغة ظروف الحياة الإنسانية والخبرة العملية على نحو عميق، على مستوى العالم. وإذا تساءلنا عن الافتراضات النظرية التي بنى عليها كاستلز تحليلاته العميقة، لقلنا إنه يقف وراء فرضيته الرئيسة عن الصراع بين الشبكة والذات افتراضان أساسيان: يشير الأول إلى نشوء «الشبكة» ويقرر أنّ سببه هو التفاعل الجدلي بين العلاقات الاجتماعية والتجديد التكنولوجي، أو بحسب تعبيرات كاستلز بين أنماط الإنتاج وأنماط التنمية؛ ويشير الافتراض الثاني إلى أهمية «الذات»، ويعني بذلك أنّ الطريقة التي تعرّف بها الجماعات هوياتها هي التي تُحدّد شكل مؤسسات المجتمع. وبعبارة كاستلز تؤدي كل عملية لبناء هوية متميزة إلى نتاج مختلف في البناء الاجتماعي. على سبيل المثال عملية بناء هوية دينية متشددة ومنغلقة لا بد من أن تؤدي إلى أنساق اجتماعية مرتبطة بها. ويذهب هذا الافتراض الثاني الذي يُركّز على دور الهوية في التنمية الاجتماعية، إلى أنّ عملية بناء الهويات المتمايزة هي التي تشكل المجتمع.

وهكذا، يمكن إيجاز مشكلات الهوية الأساسية في عصر العولمة في هويات يحاول بعض الأنظمة السياسية والمؤسسات المسيطرة في المجتمع فرضها كي يخضع لها أفراد المجتمع. وهذه الفكرة في الواقع قريبة من نظرية الفيلسوف الفرنسي لوي آلتوسير Louis Althusser الذي تحدّث في إحدى مقالاته المعروفة عن «أجهزة الدولة الأيديولوجية». ومن ناحية أخرى، هناك هوية المقاومة التي تُمارسها جماعات أيديولوجية وسياسية شتى ضدّ قوى الطغيان والقهر.

يدّعي ريتشارد سينيت أن السعي لتحقيق المرونة في البنية الاجتماعية أنتج هياكل جديدة من السلطة والسيطرة، بدلًا من إيجاد الظروف التي تجعلنا أحرارًا[38]، فالمرونة Flexibility تُميّز بحسب سينيت بيئة العمل اليومي. لكن المرونة تعني بهذا المعنى، أيضًا مزيدًا من الاستقلالية والمسؤولية لكل فرد. فواحد من الادّعاءات عن التنظيم الجديد للعمل هو أنه يتّسم بعدم تمركز السلطة Decentralises Power، ويمنح المنظمات المزيد من السيطرة على نشاطات الناس في الصفوف الدنيا (الفئات الدنيا/ الهشّة)[39]. ويدّعي سينيت أن تكنولوجيا المعلومات الحديثة جلبت سيطرة غير مسبوقة على القوى العاملة. وملاحظته الرئيسة هي أنّ الأشكال التقليدية للسيطرة، التراتبات الهرمية، استُبدلت في الاقتصاد الجديد عن طريق هيمنة بشعة من خلال تكنولوجيا المعلومة.

(38) Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (New York/ London: W. W. Norton & Company, 1998), p. 47.

(39) Ibid., p. 15.

رابعًا: كاستلز وفكرة عصر المعلومات/ بروز فكرة «الحتمية التقنية»[40]

يناقش كاستلز في كتابه **عصر المعلومات** كيف أنّ الاقتصاد العالمي يتميّز الآن بتدفق كبير وفوري ومتبادل لكل من المعلومة ورأس المال والتواصل الثقافي. وكيف أنّ هذه التدفقات تتحكم في الاستهلاك والإنتاج، ومن ثمّ تعكس الشبكات نفسها وتوجد ثقافات متمايزة. إنّ ارتباطنا بالأنماط الجديدة لتدفق المعلومة يعطي هؤلاء الذين يسيطرون ويتحكّمون فيها قوةً هائلةً للسيطرة علينا، حيث أصبح الإعلام هو الساحة السياسية، كما أنّ هذا الإعلام ليس مسؤولاً سياسيًا.

الحقيقة أنّ كاستلز صاغ، بناءً على أبحاثه، نظرية نسقية لمجتمع المعلومة/ المعرفة، كما حاول تفكيك التطورات الاجتماعية والاقتصادية الجديدة التي تقدّمها شبكة الإنترنت التي يساهم فيها الاقتصاد العالمي الجديد.

إنّ العالم الذي وصفه كاستلز هو قبل كل شيء عالم كثيف بالمعلومة، حيث يختلف عن عالم القرون الماضية، وذلك، أساسًا، بسبب مختلف البيانات المتدفقة بين مختلف أنحاء العالم، التي تؤثر في ما نقوم به. فالعمل المهم الذي يمتاز بقيمة كبرى هو ما قام به الخبراء في استعمال المعلومة. أما المشروعات الجديدة والمهمة، فمتعلقة في أساسها بالمعلومة، فعلى سبيل المثال، إنّ العلاقة الموجودة بين علم الجينوم الحاسوبي والتكنولوجيا الحيوية هي في الأساس ثمرة صناعة تكنولوجيا المعلومات[41].

عرفت المجتمعات تحولات كبرى، ارتكزت على «ثورة تكنولوجية انتظمت حول تقنيات المعلومة. كما بُنيت على بنى تحتية تكنولوجية جديدة؛ إذ غيّرت سيرورة عولمة الاقتصاد والتواصل الطريقة التي ننتج ونستهلك ونسير ونخبر ونفكر بها، حيث لا يتّسم كل اقتصاد أو نشاط ثقافي في العالم بالشمولية. إنّ هذه الثورة التكنولوجية الحالية تركز على تقنيات المعلومات التي تضم الميكروإلكترونات وعلوم الحواسيب والمواصلات، فبالنسبة إلى هذا البراديغم المعلوماتي The Informational Paradigm يجب أن ينصبّ على تكوين اقتصاد شامل كاقتصاد تعاوني موحد»[42].

إذا كان كاستلز هو عالم اجتماع معاصرًا، من أصل كتالوني – إسباني، معروفًا جدًّا في العالم الأكاديمي في مطلع الألفية الثالثة، وعند عموم الناس أيضًا مع ثلاثيته **عصر المعلومات: الاقتصاد والمجتمع والثقافة**، فإنه يحدد في «عصر المعلومات»، نظرية شاملة بناء على ما يحدث على الأرض، فقد استخدم أيضًا كمية واسعة من البيانات التجريبية لإيجاد رؤية مثيرة للاهتمام في العالم خلال النصف الثاني من

(40) الحتمية التقنية هي نظرية اختزالية تفترض أنّ التقنية تساهم في تطوير بنية المجتمع وقيمه الثقافية. وصاغ عالم الاجتماع الأميركي ثورسين فيبلين (1857–1929) هذا المصطلح.

(41) Manuel Castells & Martin Ince, *Conversation with Manuel Castells* (Cambridge, UK: Polity, 2003).

(42) Jordi Borja & Manuel Castells, *Local and Global: The Management of Cities in the Information Age*, in Collaboration with Mireia Belil & Chris Benner (London: Earthscon Publications Limited, 1997), pp. 34–35.

القرن الماضي. إنها رؤية الرأسمالية المعلوماتية العالمية ونتائجها وردات فعل الشعوب تجاهها. إنها محاولة لكتابة هذا النوع من النظرية الاجتماعية عالمية الأصوات، حيث هي شمولية على نحو تقريبي، لكن كاستلز يُذكّر القارئ أنّ السياق التاريخي والثقافي يجب أن يؤخذ، بعناية، في الحسبان عند تحليل أي شيء في أي بلد، أو منطقة.

يمكن أن تكون أفكار كاستلز «أسهل لبلورة رؤيته إلى النموذج المثالي»[43] من المجتمع الحالي. ولا يوجد هذا النوع المثالي، على هذا النحو، بطبيعة الحال، في أي مكان، لكن قد يساعد في تصوّر العمليات الأبرز في التغيير العالمي المعاصر. يؤكد النموذج المثالي دور الدول الغربية وتحديثها في العمليات العالمية، لكن هذا ليس خطأ من الوصف، بل هو خطأ من واقع.

انطلق كاستلز من البحث التجريبي (يبني منطقًا تجريبيًا) من خلال تجنّبه صراحة الإدلاء بالمداولات الأخلاقية أو السياسية في ثلاثيته (المجتمع الشبكي، وقوة الهوية، ونهاية الألفية)، لذلك نحن على بيّنة من خطر الانجراف بعيدًا عن نيّات كاستلز، حيث إنّ رؤية الهيكل الاجتماعي في عصر الرأسمالية العالمية للمعلومات هي، باختصار، أننا ننقله من العصر الحديث في عصر مجتمع المعلومات أو Informationalism الذي يُميّز النموذج المثالي إلى مجتمع معيّن، هو مجتمع الشبكات. وظهر مجتمع الشبكات هذا من خلال التفاعل الجدلي بين العلاقات الاجتماعية والتجديد التكنولوجي.

خامسًا: الشبكة والسلطة في المجتمع ما بعد الصناعي: كاستلز بين بيل وتورين

كان السياق التاريخي الذي يوجد فيه التحليل السوسيولوجي منذ ماركس هو المجتمع الصناعي. وشهدت حقبة ما بعد الستينيات بلورة تغييرات كبرى، سواء في اليد العاملة أم في الإنتاج أم في الممارسات الثقافية. وترتبط هذه التطورات الجارية في المجتمعات الغربية، مع ظهور مفهوم ما بعد الصناعي، باثنين من علماء الاجتماع: الأميركي دانيال بيل Daniel Bell والفرنسي ألان تورين.

طوّر بيل في عام 1967، في إحدى مقالاته بعنوان «نحو مجتمع ما بعد الصناعي» الملامح العامة لتحليله، من خلال مراقبة المجتمع الأميركي؛ واستخلص نتائج ظهور مجتمع ما بعد الصناعي. أولًا، وصف ظهور اقتصاد الخدمات الذي يُعرّف بأنه الحاجات الفرعية المتعلّقة بالإنتاج. وأشار إلى أنّ قطاع التعليم العالي يوظف أكثر من نصف القوة العاملة، وهو ما يتجاوز القطاعات الزراعية والصناعية الأخرى، حيث الغالبية من «ذوي الياقات الزرقاء» Cols Bleus. فخدمات الصحة والتعليم والبحث والإدارة في نظره تؤدي دورًا حاسمًا. ومن ثمّ تُمكّن من تغيير عميق في بنية الشخص المهني، لمصلحة «ذوي الياقات البيضاء». وإضافة إلى ذلك، يقول بيل، حينما توضع المعرفة النظرية في قلب المجتمع

(43) يعتبر مفهوم النموذج المثالي من بين أكثر المفاهيم محورية في تفكير ماكس فيبر. والنموذج المثالي من وجهة نظر فيبر عبارة عن بناء عقلي من المفاهيم المجردة الذي لا يوجد له نظير في الواقع التجريبي. ويكون هذا النمط المثالي لأي ظاهرة اجتماعية مصمّمًا ليساعد في فهم الواقع التجريبي لتلك الظاهرة، أو لظواهر عدة.

ما بعد الصناعي، تُصبح هناك معرفة بالمورد الاستراتيجي بامتياز، تعتمد بشكل متزايد على النشاط الاقتصادي.

يختلف نهج تورين (**مجتمع ما بعد الصناعي**، 1969) اختلافًا كبيرًا، وبأكثر وضوحًا، يؤكد رهانات كل من الصراع الثقافي والمجتمعي للنوع المجتمعي الجديد. لم يُخفّض بعد تراكم رأس المال، حيث يعتمد النمو على العوامل الاجتماعية التي تزداد تنوّعًا، وعلى المساهمات غير المباشرة للإنتاج والتعليم والاستهلاك والمعلومات.

في هذا السياق، ونظرًا إلى طبيعة الهيمنة والصراع الاجتماعي، يُعدّل ما وراء التعارض التقليدي بين رأس المال والعمل؛ فبالنسبة إلى تورين، يفرض نظام الإنتاج السلوك (في العمل، لكن أيضًا في المستهلك والتدريب) الذي ينسجم مع أهدافها. وعلاوة على ذلك، يتم العمل على الممارسات الثقافية موازاة مع العمل. وإنّ الحركات الاجتماعية المتأصلة في هذا المجتمع هي ثقافية أكثر منها اقتصادية. فحركة أيار/ مايو 1968[44] في فرنسا هي، في نظره، رمز التعبئة الجديدة التي تركز على الشخصية و«الحياة الخاصة» والخيال ومحاربة «الشخصية شبه العقلانية» La Pseudo–rationalité Impersonnelle، حيث العمل الجماعي تجاوز الآن المجال الوحيد للعمل.

إنّ العلاقة بين البنية الاجتماعية والاقتصادية للحضارة وثقافتها، هي ربما الشيء الأشدّ تعقيدًا من المشكلات كلها بالنسبة إلى عالم الاجتماع، حيث أصبحت الثقافة متعالية لسببين متكاملين: الأول، أصبحت الثقافة العنصر الأكثر دينامية من حضارتنا، وتجاوزت دينامية التكنولوجيا في حد ذاتها. والثاني، ثمة إضفاء للشرعية على هذا الدافع الثقافي في الأعوام الخمسين الماضية، أو نحو ذلك. فالمجتمع يقبل الآن هذا الدور للخيال، مقارنة بما هو موجود في الماضي، ويراه إنشاء قاعدة Norme، كما يؤكد التقليد الأخلاقي الفلسفي ضدّ الذي يمكن قياسه ومراقبته. في واقع الأمر، هذا القبول هو قبول سلبي قام من خلاله المجتمع بفتح سوق تلتهم كل جديد يصل إلينا بشغف كبير، الشيء الذي يجعل الثقافة تكتنز أهمية كبرى لم يسبق لها مثيل[45].

يجعلنا هذا نؤمن بأن الحداثة هي استجابة لاثنين من التغيرات الاجتماعية في القرن التاسع عشر، أحدهما على مستوى الإدراك الحسي للبيئة الاجتماعية، أما التغير الثاني فقد حصل على مستوى الوعي بالذات/ في العالم؛ حيث كان ثمة تضليل من الإحساس بالمكان والزمان المستمد من وعي جديد بالحركة والسرعة والضوء والصوت، التي جاءت من الثورات في الاتصالات والنقل[46].

(44) أحداث أيار/ مايو 1968 في فرنسا هي فترة عنيفة من الاضطرابات المدنية، سادتها الإضرابات العامة والاعتصامات في المصانع والجامعات في أنحاء الجمهورية الفرنسية، بدعوة من الطلاب والعمال والاشتراكيين والشيوعيين، وكانت أكبر إضراب عام شهده تاريخ فرنسا.

(45) Borja & Castells, p. 12.

(46) Ibid., p. 24.

يُهيّئ هذا المنطق كون «نظريتي الفعل»[47] عند تورين وكاستلز بشأن «الحركات المدينية»[48]، تشكلان براديغمًا متكاملًا، يختلف جذريًا عن التفسير التقليدي للسلوك ووضع تعبئة الموارد الحديثة المرتبطة بالمجتمع[49]. لهذا فإن نقطة انطلاق كاستلز المنهجية هي أنّ الحركات الاجتماعية المدينية «ليست لها أهمية في حد ذاتها»، لكن أهميتها الوحيدة هي من «العناصر البنيوية التي تكوّنها»[50].

من جهة أخرى، يتضمن كتاب كاستلز *Communication Power* حديثًا عن السلطة والإعلام والحركات الاجتماعية وآليات الحشد؛ ما يجعله صالحًا ليكون إطارًا يهدف إلى محاولة فهم العالم وعرض كيفية سيره واقعيًا، حيث يرى كاستلز أنّ العالم مكوّن من شبكات. ولا يقتصر ذلك الوصف على «العالم البشري والمجتمع الإنساني، بل على الحياة البيولوجية أيضًا». وهناك شبكات بين الأفراد، وشبكات بين الشركات الاقتصادية وشركات الإعلام العملاقة والصغيرة، وشبكات بين مؤسسات السلطة في الدولة الواحدة، وبين الدولة والدول الأخرى، وهناك تشابك أيضًا بين هذه الشبكات كلها بدرجات متفاوتة، وفق برنامج كل شبكة وأهدافها. لهذا لا يمكن فهم المعنى إلا في سياق العلاقات الاجتماعية التي تُعالَج فيها المعلومات وعملية الاتصال. ولأن المعنى هو الذي يُحدّد الفعل إلى حدٍ بعيد، يُصبح المعنى الاتصالي مصدرًا للقوة الاجتماعية عبر تشكيل العقل البشري.

عبر صيغ معاصرة، يشير كاستلز إلى أنّ السلطة الفعلية تستند إلى السيطرة على الاتصال والإعلام، سواء كانت السلطة العملاقة للدولة وشركات وسائل الإعلام الكبرى، أم السلطة الصغيرة للمنظمات من كل نوع. كما يشرح كاستلز، بشيء من التفصيل، طرائق ترويج الإعلام فكرةً سياسية ذات طابع شخصي، في ظل إعلام متعدد الوسائط، تغلب عليه صناعة الصورة. كما يعتبر أنّ السلطة في مجتمع الشبكات هي أكثر العمليات أصولية في المجتمع، لأن القيم والمؤسسات هي التي تحدد المجتمع، لكن كل ما له قيمة ومؤسساتي تُحدّده علاقات السلطة.

في مجتمع الشبكات، يُعاد تعريف مفهوم السلطة انطلاقًا من استمرار الصراعات الاجتماعية، حيث تتغيّر أساليب الهيمنة بالتناسب مع المقاومة ووفق البناء الاجتماعي الخاص الذي خرجت منه هذه الهيمنة التي تسعى لتعديله أيضًا. ويرى كاستلز أنّ السلطة Pouvoir تحكم، والسلطة المضادّة Contre–pouvoir تقاوم، وتُعالج الشبكات برامجها المتناقضة، بينما يحاول الناس العثور على معنى لمصدر مخاوفهم وآمالهم.

---

(47) سُمّيت سوسيولوجيا ألان تورين «سوسيولوجيا الفعل»؛ لأنه يؤكد أنّ مهمة عالم الاجتماع هي النضال من أجل التغيير، ومساعدة الفاعلين على التحرر من ضغوط النظام الاجتماعي الإلزامي والإكراهي على نشاطهم، ويؤكد أيضًا مساعدة المجتمعات على الفعل Action، وعلى صنع تاريخها، في غنى عن المصالح الشخصية.

(48) بلور كاستلز رؤية مهمة في بنيوية الأشكال الحضرية، تجد أثرها البارز في مختلف كتاباته الكثيرة التي نذكر منها:

Manuel Castells, *La question urbaine* (Paris: University of Minnesota; F. Maspero, 1972); Manuel Castells, *Luttes urbaines et pouvoir politique* (Paris: François Maspero, 1975).

(49) John A. Hannigan, «Alain Touraine, Manuel Castells and Social Movement Theory a Critical Appraisal,» *Sociological Quarterly*, vol. 26, no. 4 (1985), p. 435.

(50) Kieran McKeown, «The Urban Sociology of Manuel Castells: A Critical Examination of the Central Concepts,» *The Economic and Social Review*, vol. 11, no. 4 (July 1980), p. 275.

خلاصة

يُستخدم تعبير «مجتمع الشبكات» لوصف المرحلة المعاصرة من التاريخ الاجتماعي. لقد دخل أكثر البلدان تقدمًا في القرن العشرين حالة مجتمع المعلومات بالتدريج، ومن المتوقع في غضون بضعة عقود أخرى، أن تعيش وتعمل الغالبية العظمى من سكان العالم في مجتمع المعلومات العالمي. فعلى الرغم من أن مفهوم مجتمع المعلومات قد برز بوصفه نمطًا اجتماعيًا جديدًا، واكتسب قبولاً واسعًا وفي وقت مبكر ابتداء من سنة 1980 وهو الزمن الذي بدأت فيه محاولات لبناء مفاهيم مرتبطة بهذا البراديغم الجديد، فإنه، في المقابل، تعالت مجموعة من الأصوات في موازاة مع ذلك، في مواجهة تعابير مثل «مجتمع المعلومات» على الرغم من كونها تستفيد من تكنولوجيا المعلومات في الترويج لأفكارها. وتعتزم هذه الأصوات أن يستعيد المفهوم أصله ومعناه الشمولي، ويُطبّق في سياق نظرية الحضارة. ويمكن أيضًا أن يُنظر إلى الجهود المبذولة لتحقيق هذا في كثير من دراسات مجتمع المعلومات التي ظهرت في النصف الثاني من عام 1990، بمساعدة المعلوماتية الاجتماعية Social Informatics التي تتعامل مع تحليل الظواهر الصغرى والمتوسطة، ومع القضايا الاجتماعية المتعلقة بتكنولوجيا المعلومات والمعرفة أيضًا. فالثورة الحاصلة على مستوى المعلومات، لم تستطع بعد تغيير الأنماط الاجتماعية السائدة من قبل، بقدر ما اكتفت بتعزيز الأنساق والعلاقات القائمة وتوسيعها.

يمكننا أن نستخلص، من التصوّرات النظرية التي بلورها كاستلز، أنّ المجتمعات الحديثة شهدت طفرة من التحولات، قوامها الانتقال من الرأسمالية الصناعية إلى «رأسمالية معلوماتية» و«ثقافة افتراضية»، ربطًا بالعولمة التي تؤثر في التدفق «المالي والمصرفي» في مختلف أنحاء العالم، حيث تقوم تكنولوجيا المعلومات الجديدة بتحطيم كل العقبات والعراقيل الزمنية والمكانية، مشجّعة توسُّع الرأسمالية المالية إلى أبعد الحدود. هذا إضافة إلى أنها تُقوّض العلاقات الاجتماعية الهرمية والتراتبية والتصنيفات الطبقية التقليدية؛ لأن ثقافة الوسائط المتعددة والإنترنت بمنزلة الأبجدية الجديدة لعالمنا المعاصر. هذه الثقافة الجديدة تجعل من مقاربة كاستلز خاضعة لأفق اقتصادي واجتماعي، لأنه يقيم شبهًا بين التدفق والأشياء الاجتماعية التجريبية. فالتدفق أداة رئيسة في الإنتاج الإعلامي، وهو ما يُفسّر إلى حدٍ بعيد تركيزه الشديد على الصيغة الفضائية للتدفق، واهتمامه بشرح وظيفته الملموسة من خلال ربطها بالبنى الاجتماعية ككل؛ إذ لا يخفى في هذا الباب تأثّره بالمدرسة المادية.

المراجع

References

العربية

برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم. **تقرير المعرفة العربي لسنة 2009: نحو تواصل معرفي منتج**. دبي: دار الغرير للطباعة والنشر، [د. ت.].

الأجنبية

Anttiroiko, Ari–Veikko. «Networks in Manuel Castells' Theory of the Network Society.» Munich Personal RePEc Archive (MPRA). Paper no. 65617. University of Tampere. Finland. 15/7/2015.

Bauman, Zygmunt. *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge, UK: Polity, 2006.

Bell, Daniel. «The Cultural Contradictions of Capitalism.» *Journal of Aesthetic Education* (University of Illinois Press). vol. 6, no. 1/2 (January–April 1972).

Bonnewitz, Patrice. *Première leçon sur La sociologie de P. Bourdieu*. Collection: Bibliotheque major. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

Borja, Jordi & M. Castells. *Local and Global: The Management of Cities in the Information Age*. Collaboration with M. Belil & C. Benner. London: Earthscon Publications Limited, 1997.

Capra, Fritjof. *The Web of Life*. New York: Random House, 1996.

Castells, Manuel (ed.). *The Network Society: A Cross–cultural Perspective*. Northampton, MA: Edward Elgar, 2004.

________. *The Information Age: Economy, Society and Culture*, *vol. 1: The Rise of the Network Society*. Malden, MA: Blackwell, 1996.

________. *The Information Age: Economy, Society and Culture*, *vol. 2: The Power of Identity*. Malden, MA: Blackwell, 1997.

________. *The Information Age: Economy, Society and Culture*, *vol. 3: End of Millennium*. Malden, MA: Blackwell, 1998.

Castells, Manuel & Martin Ince. *Conversation with Manuel Castells*. Cambridge, UK: Polity, 2003.

Feenberg, Andrew. *(Re)penser la technique: Vers une technologie démocratique*. Collection: Recherches. Paris: La Découverte/ M.A.U.S.S, 2004.

Habermas, Jurgen. *Die Postnationale Konstellation*. Frankfurt: Suhrkamp, 1998.

Hannigan, John A. «Alain Touraine, Manuel Castells and Social Movement Theory a Critical Appraisal.» *Sociological Quarterly*. vol. 26, no. 4 (1985).

Karvalics, Laszlo Z. «Information Society – what is it Exactly? (The Meaning, History and Conceptual Framework of an Expression).» Coursebook (Budapest). 2007.

McKeown, Kieran. «The Urban Sociology of Manuel Castells: A Critical Examination of the Central Concepts.» *The Economic and Social Review*. vol. 11, no. 4 (July 1980).

Pelet, Jean–Eric & Marie–Hélène Poggi. «La société en réseaux de Manuel Castells.» *Espace & Communication*. 2/5/2000.

Robinson, Joan. «The Production Function and the Theory of Capital.» *Review of Econimic Studies*. vol. 21, no. 2 (1953).

Sennett, Richard. *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. New York/ London: W. W. Norton & Company, 1998.

Solasse, Bernard. «La demarche critique d'Herbert Marcuse ou un nouveau type de critique sociale.» *Canadian journal of political sciences*. vol. 2, no. 4 (December 1969).

ترجمة

Translated Paper



كولاج ورق على قماش، 130×180 سم (2020).

Paper collage on canvas, 130x180 cm (2020).



فرانشيسكا بوليتا* وجيمس م. جاسبر** |
Francesca Polletta & James M. Jasper
ترجمة ثائر ديب | Thaer Deeb***

الهويّة الجمعيّة والحركات الاجتماعيّة

Collective Identity and Social Movements****

ملخص: التفت علماء الاجتماع إلى الهوية الجمعية كي يسدّوا ثغراتٍ في الروايات التي قدّمتها نظرية تعبئة الموارد ونظرية العملية السياسية عن ظهور الحركات الاجتماعية ومساراتها وتأثيراتها. وجرى التعامل مع الهوية الجمعية باعتبارها بديلًا من المصالح المحدَّدة بنيويًا في تفسير المزاعم التي يُعبّأ البشر من أجلها، وبديلًا من الحوافز الانتقائية في فهم الأسباب التي تدفع البشر إلى المشاركة، وبديلًا من العقلانية الأداتية في تفسير الخيارات التكتيكية التي يتّخذها الناشطون، وبديلًا من الإصلاحات المؤسسية في تقويم الآثار التي تخلّفها الحركات. كما جرى التعامل مع الهوية الجمعية بكلا المعنيين الفضفاض والضيق، وطُبِّقت في بعض الأحيان على ديناميات كثيرة، وحُوِّلت في أحيان أخرى إلى مقولة زائدة ضمن الروايات البنيوية، المتمركزة على الدولة والعقلانية.
كلمات مفتاحية: سياسات، احتجاج، ثقافة، حدود الجماعة.

Abstract: Sociologists have turned to collective identity to fill gaps in resource mobilization and political process accounts of the emergence, trajectories, and impacts of social movements. Collective identity has been treated as an alternative to structurally given interests in accounting for the claims on behalf of which people mobilize an alternative to selective incentives in understanding why people participate, an alternative to instrumental rationality in explaining what tactical choices activists make, and an alternative to institutional reforms in assessing movements' impacts. Collective identity has been treated both too broadly and too narrowly, sometimes applied to too many dynamics, at other times made into a residual category within structuralist, state–centered, and rationalist accounts.
Keywords: Politics, Protest, Culture, Group Boundaries.

* أستاذة السوسيولوجيا في جامعة كاليفورنيا.
Professor of Sociology at California University.

** سوسيولوجي أميركي.
American Sociologist.

*** مترجم وكاتب سوري.
Syrian Translator and Writer.

**** نشرت هذه الدراسة في الأصل في:
Annual Review of Sociology, vol. 27 (2001), pp. 283–305.

مدخل

عملت الاتجاهات الحديثة داخل الأكاديمية وخارجها على إحياء الاهتمام بالهوية الجمعية. وفي ثمانينيات القرن العشرين، كانت المعارك بشأن المناهج الجامعية والتعددية الثقافية والتمييز الإيجابي[1] تُبرَّر وتُهاجَم على السواء بوصفها «سياسات هوية». وشهدت مجموعات المثليين والمثليات والمجموعات النسوية وحركات العدالة الإثنية والعرقية، تنافسًا بين الجهد الرامي إلى منازعة التمثيلات الثقافية والاحتفاء بهويات بديلة، واستراتيجيات أكثر تقليدية مثل التقاضي وتشكيل جماعات الضغط. وكان من الصعب إهمال الهوية الجمعية التي شجع بروزها في الحركات المعاصرة علماء الاجتماع على تقويم دورها في الحركات كلها، جديدها وقديمها.

انجذب علماء اجتماع الحركات الاجتماعية إلى الهوية الجمعية أيضًا ردًّا على ثغرات في النماذج السائدة في نظريتَي تعبئة الموارد والعملية السياسية[2]. وكانت تلك النماذج قد سعت للوقوف قبالة وجهات النظر السلوكية الجمعية السابقة التي كانت تنظر إلى المحتجّين بوصفهم أفرادًا غير عقلانيين، دُفعوا إلى الاحتجاج بعدوى الحشد أو إجهاد النظام. وركّز منظّرو تعبئة الموارد والعملية السياسية، بدلًا من ذلك، على التحوّلات البنيوية التي وفّرت للفاعلين الجمعيين الموارد اللازمة للعمل بصورة جمعية على المظالم المقيمة. لكن، فاق إلحاحهم على كيفية التعبئة إلحاحهم على سببيتها، كما ترك تركيزهم على الدولة باعتباره هدفًا للفعل، واعتمادهم على صور الفعل الفردي العقلانية، قضايا مهمة من دون فحص أو تمحيص.

ردًّا على هذه الضروب من المحدودية، التفت العلماء إلى الهوية الجمعية للإجابة عن أربعة أنواع من الأسئلة: **أوّلها**، لماذا ظهر الفاعلون الجمعيون حين ظهروا؟ وكان منظّرو تعبئة الموارد والعملية السياسية قد اكتسبوا خبرة في حركة الحقوق المدنية الأميركية، حيث لم تكن المظالم التي يعانيها المتمردون غامضة على نحو خاص؛ وتمثّل التحدي، المقابل، في تبيان كيف أمّنوا الموارد اللازمة للقيام بعمل جماعي حيال تلك المظالم. أما في حركات أخرى، فكان مجرد تشكّل مجموعة من المجموعات حول قضية من القضايا أمرًا في حاجة إلى تفسير. على سبيل المثال، لماذا أثار الإجهاض

(1) يشير التمييز الإيجابي Affirmative action في الولايات المتحدة إلى الجهد الفاعل المبذول لتحسين عمالة أبناء الأقليات والنساء وتعليمهم وفرصهم. وبدأ هذا التمييز كعلاج حكومي لمداواة آثار التمييز القديمة ضد هذه الجماعات، وتألّف من سياسات وبرامج وإجراءات وفّرت تفضيلات محدودة للأقليات والنساء على مستوى العمل المأجور والقبول في مؤسسات التعليم العالي ومنح العقود الحكومية، وسوى ذلك من المنافع الاجتماعية. والمعايير النمطية بالنسبة إلى التمييز الإيجابي هي العرق والعجز والجندر والأصل الإثني والعمر. (المترجم)

(2) تتناول **نظرية تعبئة الموارد** الحركات الاجتماعية، وترى أنّ نجاح هذه الحركات يتوقف على الموارد (الزمن، المال، المهارات ... إلخ) والقدرة على استخدامها. وحين ظهرت هذه النظرية، أول مرّة، شكّلت اختراقًا في دراسة الحركات الاجتماعية بسبب تركيزها على متغيرات اجتماعية وليس على متغيرات نفسية. وما عاد يُنظَر إلى الحركات الاجتماعية باعتبارها لاعقلانية، انفعالية، غير منظّمة. وأخذت هذه النظرية في الحسبان، أول مرّة، التأثيرات الآتية من خارج الحركات الاجتماعية، مثل الدعم الذي تقدمه منظمات أخرى أو الحكومة. أمّا **نظرية العملية السياسية**، فتتناول الشروط والعقليات والأفعال التي تدفع حركة اجتماعية إلى أن تنجح في تحقيق أهدافها. وترى أنّ الفرص السياسية للتغيير يجب أن تكون حاضرة قبل أن يمكن حركة من الحركات تحقيق غاياتها. وهذا يعني أنَّ الحركة تحاول إحداث التغيير من خلال البنى والعمليات السياسية القائمة. (المترجم)

مثل هذه التعبئة الكثيفة في هذا البلد وليس في أوروبا؟ وبدا التركيز على الهوية سبيلاً لتفسير كيف بزغت المصالح بدلاً من أخذها باعتبارها معطاة ومتعيّنة. ومن خلال دراسة تشكّل الهويات الجمعية، بات في مقدور الباحثين أن يلقوا الضوء على السياق التاريخي الكلّي الذي تظهر فيه الحركات.

تعلّق السؤال **الثاني** الذي مثّل تحديًا، بدوافع الناس التي تدفعهم إلى الفعل. فعلى الرغم من وجود مصلحة معترف بها في قضية من القضايا، فإن غالبًا ما يختار البشر الانتفاع بلا عناء. لكن أولئك الذين يشاركون، عادةً يفعلون ذلك بغياب الحوافز الانتقائية أو الإكراه، كما تبيّن حلول أولسن[3] لمعضلة المنتفع من دون عناء. وبدا أنَّ الهوية الجمعية تلتقط على نحو أفضل تلك الملذّات والالتزامات التي تقنع البشر فعليًا بالتعبئة. وهكذا استرعت الهوية الانتباه باعتبارها بديلاً من الحوافز المادية.

تعلّق السؤال **الثالث** الذي أهملته النماذج السائدة بالخيارات الاستراتيجية للحركات. فحين يختار البشر المشاركة، لأنّ فعل ذلك يتفق مع ماهيتهم، تتأثّر أشكال الاحتجاج التي يختارونها بالهويات الجمعية أيضًا. وتغفل نماذج الخيار الاستراتيجي، التي ترى أنّ قادة الحركة يختارون من بين الاستراتيجيات والتكتيكات والأشكال التنظيمية من خلال تقويم أداتي للفرص والقيود البيئية، حقيقة، أنّ الخيارات الاستراتيجية قد تكون أيضًا جذّابة في جوهرها، وتعكس ما نؤمن به، وما نرتاح له، وما نحبه، وما نحن عليه. هكذا تردّ الهوية الجمعية على نواقص العقلانية الأداتية بوصفها تفسيرًا للخيار الاستراتيجي.

أخيرًا، فإنّ الهوية الجمعية وسيلة للتوصّل إلى الآثار الثقافية التي تترتّب عن الحركات الاجتماعية. وكانت نماذج الفعل الجمعي السائدة أفضل في قياس حصيلة الحركة وثمارها، مثل إصلاح السياسات أو التمثيل السياسي الموسّع، منها في قياس التأثيرات خارج المجال السياسي الرسمي. لكن، تغيّر الحركات أيضًا التمثيل الثقافي والمعايير الاجتماعية: كيف ترى المجموعات نفسها؟ وكيف يراها الآخرون؟ والتقطت التغيرات في الهوية الجمعية تأثيرات الحركة أبعد من الإصلاح المؤسسي.

هذه الأسئلة التي دفعت باحثي الحركات الاجتماعية إلى التنظير بشأن الهوية الجمعية، هي أسئلة مهمة، ولّدت مزاعم قوية بشأن دور الهوية الجمعية في ظهور الحركات ومساراتها وما أسفرت عنه من ثمار. وما نراه في الحقيقة هو أنّ الهوية الجمعية اضطرت إلى القيام بالكثير على الصعيد التحليلي. واستُخدم هذا المصطلح في وصف الكثير من أبعاد الاحتجاج الاجتماعي ودينامياته المختلفة: الفئات الاجتماعية السائدة بين الناشطين (مثل «النساء» أو «ناشطي حقوق الحيوان»)، والتمثيلات العامة للفئات الاجتماعية، أو ما يشير إليه جونستون وآخرون[4] باسم «الهويات العامة»، والتعريف المشترك الذي يعرّف به الناشطون وضعهم، والطابع التعبيري لكلّ فعل، والروابط العاطفية التي تحفّز المشاركة وتجربة التضامن داخل الحركات، وغير ذلك. وكانت نتيجة هذا الشمول التعريفي حجب أسئلة رئيسة: إلى أي حدّ تُبنى الهويات الجمعية في الاحتجاج ومن خلاله بدلاً من أن تسبقه؟ هل

(3) Mancur Olson, *The Logic of Collective Action* (Cambridge: Harvard University Press, 1965).

(4) Hank Johnston, Enrique Larana & Joseph R. Gusfield (eds.), *New Social Movements: From Ideology to Identity* (Pennsylvania: Temple University Press, 1994).

الهوية التي تبديها المجموعة للجمهور هي ذاتها التي يختبرها أعضاؤها؟ هل تُفرَض الهويات الجمعية على المجموعات، أم أنّ هذه الأخيرة هي التي تخترعها؟ هل يختار الأفراد الهويات الجمعية لتعظيم مصلحتهم الذاتية، أم أنّ المصالح تنبع من الهويات؟ بِمَ تختلف الهوية الجمعية عن الأيديولوجيا؟ وعن المصلحة؟ وعن التضامن؟

كي نتجنّب الإفراط في توسيع المفهوم، نُعرّف الهوية الجمعية بأنها رابطة معرفية وأخلاقية وعاطفية تربط الفرد بجماعة أو فئة أو ممارسة أو مؤسسة أوسع. وهي تصوّر لحالة أو علاقة مشتركة، وقد تكون متخيَّلة بدلًا من أن تُختبَر مباشرة، وتكون مميَّزة من الهويات الشخصية، على الرغم من أنّها قد تشكّل جزءًا من هوية شخصية. وقد يبني خارجيون هوية جمعية من الهويات في البداية (كما هي حال «اللاتينيين» في هذا البلد، مثلًا)، ويواصلون فرضها، لكنها تحتاج إلى بعض القبول لدى أولئك الذين تُطبَّق عليهم. ويُعبَّر عن الهويات الجمعية في مواد ثقافية - أسماء، سرديات، رموز، أساليب لفظية، شعائر، لباس، وما إلى ذلك - لكن ليست المواد الثقافية كلها من النوع الذي يعبّر عن هويات جمعية. ولا تتضمّن الهوية الجمعية ما تتضمّنه «المصلحة» من حساب عقلاني لتقويم الخيارات. وهي، بخلاف الأيديولوجيا، تحمل معها مشاعر إيجابية تجاه باقي أعضاء المجموعة.

ثمّة مشكلة أخرى شائعة في التحليلات مؤخّرًا. ذلك أنّ الباحثين، باعتمادهم على الهوية الجمعية في سدّ ثغرات النماذج البنيوية ونماذج الفاعل العقلاني والنماذج المتركّزة على الدولة، أي في شرح السيرورات التي تغفلها هذه النماذج، تجاهلوا في بعض الأحيان الدور الذي تقوم به الهوية الجمعية في السيرورات التي تقدّمها هذه النماذج. وحوّلوا الهوية إلى نوع من المقولة اللاحقة أو الزائدة، تصف ما يحدث خارج البنى وخارج الدولة وخارج الفعل العقلاني. ونحن لا نناقش هنا كي نعكس اتجاه السبب فحسب، حيث تصبح الهويات الجمعية بوصفها بناءات ثقافية هي التي تحدّد المصالح والعلاقات والبنى، وهذا زعمٌ قدّمه بعض التحليلات ما بعد البنيوية، مثلما نجد لدى لاكلاو وموفي[5] ولدى جويس[6]. واعتقادي أنّ الأبحاث الحديثة الأفضل تتجنب الافتراضات المسبقة في شأن الآليات السببية وتفسح المجال أمام عدد من العلاقات المختلفة بين الممارسات الثقافية والخطابية من ناحية، والبنى القانونية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية من ناحية أخرى. ويتمثل التحدي التحليلي في تحديد الظروف التي تعمل فيها العلاقات المختلفة بين المصلحة والهوية، والاستراتيجيا والهوية، والسياسة والهوية، تلك الظروف التي تشمل كلًا من السيرورات الثقافية والسيرورات البنيوية.

ندرس في ما يلي دور الهوية في أربعة أطوار من الاحتجاج: إيجاد المطالب الجمعية، التجنيد في حركات، اتخاذ القرارات الاستراتيجية والتكتيكية، وما تسفر عنه الحركة من نتائج. ولما كانت الأبحاث التي تتناول الهوية الجمعية والحركات الاجتماعية ضخمة وتمتد إلى عدد من التخصصات (علم الاجتماع، العلوم السياسية، علم النفس، القانون، الأنثروبولوجيا، دراسات المرأة، النظرية

(5) Ernesto Laclau & Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (London: Verso, 1985).

(6) Patrick Joyce, *Democratic Subjects: The Self and the Social in Nineteenth–century England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

الكويرية[7]، وغيرها)، فإننا نركّز على التناولات الاجتماعية، ما خلا المواضع التي يَعِدُ فيها العمل في التخصصات الأخرى بسدّ ثغرات النماذج الاجتماعية. وسوف نغفل المناقشات حول الهويتين الطبقية والقومية[8]؛ كما نغفل مناقشة العلاقة بين الهويات الشخصية والجمعية[9]. ما نحاوله هو تناول طيف من الديناميات الحركية التي قد تعمل فيها الهوية عملها، بدلاً من تغطية الأعمال المهمة كلها في هذا الحقل.

بزوغ الحركة: الهوية والمصلحة

لماذا تظهر الحركات حين تظهر؟ في سبعينيات القرن العشرين، كفّ منظّرو تعبئة الموارد والعملية السياسية عن التساؤل عن سبب شعور البشر بأنّهم محبطون بما يكفي لأن ينخرطوا في احتجاجات جماعية، بدلاً من أن ينتظموا عبر القنوات السياسية التقليدية، وراحوا يتساءلون متى وكيف يؤمّن هؤلاء البشر الموارد لمقارعة إقصائهم من تلك القنوات. وبذلك باتت الصيغة ذاتها منطوية على «مصالح» الفاعلين الجمعيين؛ إذ تكمن هذه المصالح في تأمين النفاذ إلى بنية المساومة السياسية المستقرة[10].

(7) النظرية الكويرية (أو نظرية أحرار الجنس) Queer theory، هي خطاب نقدي برز في أواخر ثمانينيات القرن العشرين، وتناول قضايا متعددة مثل الجندر والتوجه الجنسي والذات، انطلاقًا من البحث المثلي في حقول مثل النقد الأدبي والسياسة وعلم الاجتماع والتاريخ. ترفض النظرية الكويرية الجوهرانية، لتحلّ محلها البناء الاجتماعي؛ وهي تفكك الثنائيات الضدية مثل ثنائية شاذ/ قويم. وفي الوقت الذي تتبع خطى أولئك المفكرين ما بعد الحداثيين الذين أعلنوا موت الذات، تحاول في الوقت عينه إعادة الاعتبار والأهلية إلى ذاتٍ تتيح المجال للفاعلية الجنسية والسياسية. (المترجم)

(8) يجد القارئ تناولًا لهاتين الهويتين في:

Craig Calhoun, «Nationalism and Identity,» *Annual Review of Sociology*, vol. 19 (1993), pp. 211–239; Karen A. Cerulo, «Identity Construction: New Issues, New Directions,» *Annual Review of Sociology*, vol. 23, no. 1 (1997), pp. 385–409; Michael Hanagan, «New Perspectives on Class Formation: Culture, Reproduction, and Agency,» *Social Science History*, vol. 18, no. 1 (1994), pp. 77–94; John Krinsky, *Working Classification: Identity in Social Movements and Class Formation* (New York: Lazarsfeld Center at Columbia University, 1999).

(9) ينظر:

Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Garden City, NY: Doubleday, 1959); James A. Holstein & Gale Miller, «Rethinking Victimization: An Interactional Approach to Victimology,» *Symbolic Interaction*, vol. 13, no. 1 (1990), pp. 103–122; George J. MacCall & Jerry L. Simmons, *Identities and Interactions. An Examination of Human Associations in Everyday Life* (New York: Free Press, 1978); Richard Jenkins, *Social Identity* (New York: Routledge, 2014).

ثمة مراجعات للهوية والحركات الاجتماعية بشكل عام في:

Hank Johnston, Enrique Larana & Joseph R. Gusfield, «Identities, Grievances, and New Social Movements,» in: Johnston, Larana & Gusfield (eds.), pp. 3–35; Scott A. Hunt, Robert D. Benford & David A. Snow, «Identity Fields: Framing Processes and the Social Construction of Movement Identities,» in: Johnston, Larana & Gusfield (eds.), pp. 185–208; Krinsky; David A. Snow & Doug McAdam, «Identity Work Processes in the Context of Social Movements: Clarifying the Identity/Movement Nexus» in: Sheldon Stryker, Timothy J. Owens & Robert W. White (eds.), *Self, Identity, and Social Movements* (Minneapolis: University of Minneapolis Press, 2000), pp. 41–67; David A. Snow, «Collective Identity,» in: Neil J. Smelser & Paul B. Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* (Amsterdam: Elsevier, 2001).

(10) William A. Gamson, *The Strategy of Social Protest* (Homewood, IL: Dorsey, 1975); Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution* (Reading, MA: Addison–Wesley, 1978); Doug McAdam, *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930– 1970* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

وأُخِذت المصالح الجمعية باعتبارها طويلة الأمد؛ إذ يفترض النموذج فاعلًا جمعيًا موجودًا مسبقًا وقادرًا على تبيّن الفرص السياسية حين تتاح، وعلى تعبئة الموارد المحلية لأغراض سياسية.

اعترض على هذا الافتراض باحثو «الحركات الاجتماعية الجديدة»، الحركات الاحتجاجية المتعلقة بالسلام، والطاقة النووية والاستقلال المحلي والمثلية الجنسية والنسوية، تلك الحركات التي بدت كأنّها تحلّ محل التعبئة السياسية على أساس طبقي في أوروبا الغربية في سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته[11]. ورأى منظّرو الحركات الاجتماعية الجديدة أنّ المشاركة في مثل هذه الحركات لا يمكن التنبؤ بها من خلال الموقع الطبقي. ولا يسعى المشاركون وراء تنازلات سياسية واقتصادية يقدّمها فاعلون مؤسسيون، بغية تعزيز «مصالحهم» بمعناها التقليدي، بل يسعون وراء اعتراف بهويات وأنماط حياة جديدة.

رأى منظّرو الحركات الاجتماعية الجديدة تشكيلًا اجتماعيًا عميق التغيّر وراء أشكال الفعل الجمعي هذه، وهو تشكيل أُطلقت عليه تسميات شتّى، مثل «المجتمع ما بعد الصناعي»، أو «المبرمج»[12]، أو «مجتمع المعلومات»[13]، أو «المجتمع الشبكي»[14]. وبحسب رواية ميلوتشي، اقتضى «التحديث» أن يكون البشر قادرين على معالجة الموارد المعلوماتية التي تعتمد عليها المجتمعات الآن، لكن ترافق الاستقلال الفردي الواسع مع ضغوط قوية تدفع في اتجاه ضرب من الامتثال المعياري. وبات الضبط الاجتماعي يعمل على نحو متزامن من خلال الانتظام الذاتي ومن خلال اختراق معايير العقلانية الأداتية المتزايد حياة البشر البيولوجية والعاطفية. والنتيجة أنّ المحتجّين ما عادوا يسعون وراء إعادة توزيع السلطة السياسية بل وراء تغيير السنن المعيارية والثقافية السائدة من خلال نيل الاعتراف بهويات جديدة[15].

أثبت منظّرو الحركات الاجتماعية الجديدة أنهم أفضل في طرح الأسئلة حول مصادر هويات هذه الحركات، منهم في الإجابة عنها. ولم تكن تفسيراتهم الكيفية التي أثّرت بها تحوّلات الإنتاج المادي

(11) Alain Touraine, *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); Alain Touraine, «An Introduction to the Study of Social Movements,» *Social Research*, vol. 52, no. 4 (1985), pp. 749–787; Alberto Melucci, «The Symbolic Challenge of Contemporary Movements,» *Social Research*, vol. 52, no. 4 (1985), pp. 789–816; Alberto Melucci, *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society* (London: Hutchinson Radius, 1989); Claus Offe, «New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics,» *Social Research*, vol. 52, no. 4 (1985), pp. 817–868; Manuel Castells, *The Power of Identity* (Oxford, UK: Blackwell, 1997); Laclau & Mouffe; Jean L. Cohen, «Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements,» *Social Research*, vol. 52, no. 4 (1985), pp. 663–716; Johnston, Larana & Gusfield (eds.).

(12) Touraine, *The Voice and the Eye*.

(13) Alberto Melucci, *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

(14) Castells.

(15) ينظر أيضًا:

Alessandro Pizzorno, «Political Exchange and Collective Identity in Industrial Conflict,» in: Colin Crouch & Alessandro Pizzorno (eds.), *The Resurgence of Class Conflict in Western Europe Since 1968* (London: Palgrave Macmillan, 1978), pp. 277–298.

في الحركات الاجتماعية، واضحة تمامًا، بل تكاد تكون لغوًا في بعض الأحيان؛ إذ تؤخذ الحركات الاجتماعية الجديدة باعتبارها دليلًا على تشكيلة اجتماعية جديدة وعاقبةً لهذه التشكيلة في آن معًا[16]. وإضافة إلى ذلك، جمع معظم الحركات الاجتماعية الجديدة، على المستوى التجريبي، بين أهداف سياسية وجهد ذي توجّه ثقافي. لكنّ حِجاج منظّري الحركة الاجتماعية الجديدة كان محرّضًا، وشجّع علماء الاجتماع على تسليط الضوء على عمليات بناء الهوية في الحركات الاجتماعية القديمة القائمة على أساس طبقي، ولو لدحض الحداثة المزعومة لخليفاتها فحسب[17]. كما راح يستخدم علماء الاجتماع المتعاطفون مع المقاربات المتركزة على العملية السياسية الهويةَ الجمعية في شرح «الكيفية التي يُترجَم بها التفاوت البنيوي إلى استياء ذاتي»[18].

وافق باحثون آخرون على زعم منظّري الحركات الاجتماعية الجديدة أنّ الجهد الرامي إلى تحديد الهوية والاحتفاء بها وأدائها وتفكيكها، هو أشد أهمية في الحركات الأخيرة مما كانت عليه في الماضي، لكنهم سعوا وراء تفسيرات مختلفة لهذه الحقيقة. وعلى سبيل المثال، أشار جاسبر[19] إلى الإدناء أو الاحتواء القانوني باعتباره تمييزًا رئيسًا. فبخلاف حركات الحقوق المدنية والحركات العمالية الباكرة التي سعت لاحتواء الجميع بصفتهم مواطنين، نجد في حركات ما بعد المواطنة أولئك الذين يتمتعون أصلًا بمعظم حقوق المواطنين العادية أو بكلها، بما في ذلك القدرة على التعبئة بشكل قانوني وممارسة الضغط على صنّاع القرار السياسي. والعادة هي ألّا تكون لدى المشاركين في هذه الحركات هويةٌ مفروضة عليهم من النظم السياسية والقانونية؛ ما يوفّر لهم المزيد من حرية المشاركة في إعادة صوغ إبداعيةٍ لماهيتهم.

كان لعزم منظّري الحركات الاجتماعية الجديدة على وضع ترسانة الاحتجاج المعاصرة في سياقها التاريخي أن يشجّع أيضًا الجهد المبذول لتفسير بناء الهويات المتنازعة بمصطلحات التاريخ الكلّي. هكذا نظر بعض الكتّاب إلى سيرورات واسعة، مثل التصنيع والتمدّن وتعزيز الدولة، كما إلى صعود أُطر معرفية جديدة، كي يبيّنوا كيف تصبح هويات معيّنة أساسًا للإقصاء و/ أو التمييز، كما تصبح أساسًا للتعبئة أيضًا. وعلى سبيل المثال، يردّ ديميليو[20] ظهور هوية «مثليّ الجنس» إلى سيرورات التمدّن

(16) ينظر: Touraine, *The Voice and the Eye*؛ ونقد Cohen, *Strategy or Identity*.

(17) Karen A. Cerulo, «'New Social Movements' of the Early Nineteenth Century,» in: Mark Traugott (ed.), *Repertoires and Cycles of Collective Action* (Durham, NC: Duke University Press, 1995), pp. 173–215; David Plotke, «Whats So New About New Social–Movements?,» *Socialist Review*, vol. 20, no. 1 (1990), pp. 81–102; Steven M. Buechler, *Women's Movements in the United States: Woman Suffrage, Equal Rights, and Beyond* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1990).

(18) Verta Taylor & Nancy E. Whittier, «Collective Identity in Social Movement,» in: Aldon D. Morris & Carol McClurg Mueller (eds.), *Frontiers in Social Movement Theory* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992), p. 104;

ينظر أيضًا:

Aldon D. Morris, «Political Consciousness and Collective Action,» in: Morris & Carol Mueller (eds.), pp. 351–373; Carol M. Mueller, «Building Social Movement Theory,» in: Morris & Carol Mueller (eds.), pp. 3–25.

(19) James M. Jasper, *The Art of Moral Protest* (Chicago, IL: University Chicago Press, 1997).

(20) John D'emilio, *Sexual Politics, Sexual Communities* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1983).

والتصنيع التي مكّنت من قيام حياة شخصية مستقلة. وكثيرًا ما كان الجنس المثلي موجودًا، وغالبًا ما كان يُعاقب عليه بشدة، كما يشير ديميليو، لكنه لم يصبح هوية منحرفة، وليس مجرد فعل منحرف وغير أخلاقي وغير قانوني، إلّا مع بداية القرن العشرين. كان المثليّ شخصًا تُمَيَّز طبيعته - أفعاله، مشاعره، سماته الشخصية، وحتى نمط جسده - أشدّ التمييز من الغيريين «العاديين». ومكّن ذلك التحول، بدعم من نموذج جديد قدّمه الطب النفسي إلى المثلية الجنسية، من قيام قمع شديد (إذ صار من الممكن الآن طرد المرء أو محاكمته كمثليّ، سواء انخرط في هذه الممارسة أم لم ينخرط)، ومن قيام فاعل جمعي مثلي في آن معًا.

لو قارنّا بين ديناميات مختلفة، فسنجد أنّ مأسسة الامتياز العرقي القانونية في الولايات المتحدة وجنوب أفريقيا، ولّدت تفاوتًا شديدًا وواسعًا ووفّرت في النهاية الأساس لمطالبة السود بالمساواة القانونية. بخلاف ذلك، أدّى غياب المقولات والفاعليات والإحصاءات العرقية المشروعة في البرازيل إلى إعاقة تعبئة السود[21]. ويعزو تيلي[22] صعود سياسات الهوية في بريطانيا القرن التاسع عشر - تواري الهويات المحلية، مثل هوية الغزّال أو الجار أو المزارع لدى مالك معين من ملاّك الأرض، خلّف هويات أوسع مثل «المواطن» و«العامل» - إلى البروز المتزايد الذي برزته الدولة الوطنية في حياة البشر، وما أدّت إليه من ضروب المطالب الجديدة. وبدلاً من مناشدتهم راعيًا قويًا أو إطلاق عنان غضبهم المباشر على موضوع استيائهم، راح أصحاب المطالب يعرضون لعددهم في مظاهرات عامة، ويبدون التزامهم المشاركة في حكومة وطنية. «راحوا يعلنون: 'موجودون ولنا حقّ الوجود. ولدينا القوة والتماسك والتصميم. وعلى السياسة الوطنية أن تأخذنا في الحسبان'»[23]. وتتحدى هذه التحليلات، معًا، وجهات النظر التي تنظر إلى العرق والمثلية الجنسية باعتبارها هويات «طبيعية» عابرة التاريخ.

بغية تفسير قيام الهويات التعبويّة، التفت كثير من الكتّاب إلى التحليل الشبكي. ويرى هؤلاء أنّ مثل هذه الهويات لا تأتي من مقولات ثابتة، مثل العرق أو الطبقة أو الجنس أو الأمّة، بل من مواقع مشتركة في شبكات، سواء كانت شبكات رعاية[24] أم استقرار مديني[25] أم انتماء سياسي[26]. وعلى سبيل

(21) Anthony W. Marx, *Making Race and Nation: A Comparison of the United States, South Africa, and Brazil* (New York: Cambridge University Press, 1998).

(22) Charles Tilly, «Political Identities,» in: Michael P. Hanagan, Leslie Page Moch & Wayne Ph Te Brake (eds.), *Challenging Authority: The Historical Study of Contentious Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998), pp. 3–16.

(23) Ibid., p. 14.

(24) Roger V. Gould, «Political Networks and the Local/National Boundary in the Whiskey Rebellion,» in: Hanagan. Moch & Brake, pp. 36-53.

(25) Roger V. Gould, *Insurgent Identities: Class, Community, and Protest in Paris from 1848 to the Commune* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995).

(26) Ann Mische, «Projecting Democracy: The Formation of Citizenship Across Youth Networks in Brazil,» in: Charles Tilly (ed.), *Citizenship, Identity, and Social History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 131–158.

المثال، يرى غولد[27] أنّ قادة تمرّد الويسكي[28] في بنسلفانيا الغربية في عام 1794 لم يختلفوا عن أعضاء النخبة السياسية الآخرين، إلّا في جانب واحد فقط: في الوقت الذي كانت السلطة تتحوّل إلى السلطات الفدرالية والمؤسسة الشرقية[29]، سعى سماسرة السلطة هؤلاء للحفاظ على علاقاتهم مع الزبائن الغربيين والرعاة الشرقيين. وبقيادتهم التمرد، ولو كان تمردًا من المحتمل أن يفشل، أبلغوا الزبائن رغبتهم في الدفاع عن مصالحهم، حتى وهم يشيرون إلى النخب الشرقية أنهم كانوا يحاولون درء حرب أهلية أكبر بتولّيهم قيادة زمرة من المزارعين الغاضبين. «لا يقتصر أمر شبكات الروابط الاجتماعية على تقييد الهويات السياسية، بل يساعد موقف الشبكة في تحديد أي ضرب من ضروب الفهم الذاتي المنوعة المتاحة خارجيًا ويمكن لفرد من الأفراد أن يعتنقها؛ وفي هذه الحالة، على الأقل، تُعرَّف الهوية المعنيّة **على أساس** الشبكة»[30].

ركّز كتّاب آخرون، بدلًا من ذلك، على السياقات المؤسسية التي تُشكَّل فيها هويات جديدة. وتشير مفاهيم مثل «الشبكات المغمورة»[31] و«النُزُل النَّصيفة»[32] و«المساحات الحرة»[33] و«الملاجئ»[34] و«المواقع الاجتماعية المحميّة»[35] و«البنى المعلَّقة»[36] إلى مؤسسات أُبعدت عن السيطرة المادية والأيديولوجية لأولئك الذين هم في السلطة، مثل الكنيسة السوداء قبل حركة الحقوق المدنية[37] والأوساط الأدبية في أوروبا الشرقية الشيوعية[38]. وتوفّر هذه المؤسسات حوافز التضامن التي تشجع على المشاركة في الحركة، لكنها تمثّل أيضًا «مساحة حرة» يمكن أن يطوّر البشر، من خلالها، أفكارًا

(27) Gould, «Political Networks».

(28) تمرد الويسكي Whiskey Rebellion، حركة احتجاجية على الضرائب التي فرضتها الحكومة الاتحادية الأميركية المشكلة حديثًا في عهد جورج واشنطن على المشروبات الروحية كلها، وشملت أكثر الويسكي الذي كان المشروب المقطر الأكثر شعبية في البلاد في القرن الثامن عشر، ومن هنا الاسم «ضريبة الويسكي» و«تمرد الويسكي». (المترجم)

(29) المؤسسة الشرقية Eastern Establishment، هي جامعات النخبة والمؤسسات المالية في كبريات مدن جنوب شرق الولايات المتحدة، حيث كثيرًا ما يُعتقد أنّ هذه المؤسسات، بفضل سيطرتها الاقتصادية والاجتماعية المديدة، مارست من النفوذ والتأثير ما يفوق حجمها. وغالبًا ما تتخذ هذه المؤسسة موقفًا جمهوريًا ليبراليًا. (المترجم)

(30) Ibid., p. 38.

(31) Melucci, *Nomads of the Present*; Carol Mueller, «Conflict Networks and the Origins of Women's Liberation,» in: Johnston, Larana & Gusfield (eds.), pp. 234–263.

(32) Aldon D. Morris, *The Origins of the Civil Rights Movement* (New York: Free Press, 1984).

(33) Harry Boyte & Sara Evans, *Free Spaces: The Sources of Democratic Change in America* (New York: Harper & Row, 1986).

(34) Eric L. Hirsch, *Urban Revolt: Ethnic Politics in the Nineteenth–Century Chicago Labor Movement* (Berkeley: University of California Press, 1990).

(35) James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven: Yale University Press, 1990).

(36) Leila J. Rupp & Verta A. Taylor, *Survival in the Doldrums: The American Women's Rights Movement, 1945 to the 1960s* (New York: Oxford University Press, 1987).

(37) Morris, *The Origins of the Civil Rights Movement*.

(38) Hank Johnston & David A. Snow, «Subcultures and the Emergence of the Estonian Nationalist Opposition 1945–1990,» *Sociological Perspectives*, vol. 41, no. 3 (1998), pp. 473–497.

معادية للهيمنة وهويات معارضة. والسؤال: ما الذي يجعل مثل هذه المواقع تسهّل تطور الهويات المعارضة؟ يشير بعض الكتّاب إلى أن ذلك يعود ببساطة إلى بعدها عن القسر المادي والسيطرة الأيديولوجية لأولئك الذين هم في السلطة[39]. ويشير آخرون إلى أنّ المهم في الأمر هو أنظمة الاعتقاد التي تُمَأْسَس في مثل هذه المواقع[40].

ينطلق هؤلاء الأخيرون من وجهات نظر تُعطي الثقافة دورًا مستقلاً في تكوين الهويات الجمعية التي يحتشد الناس حولها. بمعنى آخر، إنّ ما يبزغ عن «المساحات الحرّة»، قد لا يتطابق مع مقولات «موضوعية» ذات مصالح مستمدة من بنيتها. ما تعنيه كلمة «عامل» أو «مواطن» أو «أميركي من أصل أفريقي»، وما تستلزمه من توقعات سلوكية، هو، جزئيًا، تابع مرتبط بالمفردات والقصص والصور المتاحة. وبحسب سومرز وغيبسون[41]، فإنّ تجارب بشر، العمال على سبيل المثال، «ترتبط على نحو لا انفصام فيه مع مصفوفة العلاقات الأوسع التي تشكّل حيواتهم - موقعهم الإقليمي والإجراءات العملية للنظام القانوني وأنماط الأسرة - وبالقصص المحددة (الشرف، الإثنية، الجندر، الجماعة المحلية، الجشع ...إلخ) أيضًا التي تُستخدَم في تفسير ما يقع لهم من حوادث»[42]. وتُفضي المقولات التي تبزغ من مثل هذه السيرورات إلى حركات منوعة. وعلى سبيل المثال، عزّزت تسميات مثل «العمال» أو «الطبقة العاملة» مشاكسة الحركات العمالية المعادية للبرجوازية، أكثر مما عزّزتها تسميات مثل «المواطن» أو «الشعب»، تشجع التحالفات بين الطبقات[43].

بدلاً من قراءة المصالح والهويات انطلاقًا من مواقع بنيوية شفافة مزعومة، قامت أعمال حديثة بـ: (أ) الكشف عن البناء التاريخي لما يبدو أنه هويات «طبيعية»، مثل «الطبقة العاملة» و«السود» و«مثليي الجنس»؛ (ب) تقديم نماذج أكثر تعقيدًا للكيفية التي تولّد بها العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي يساهم فيها البشر هويات تعبويّة؛ (ج) الاعتراف بالدور المستقل الذي تؤدّيه الثقافة في تشكيل الهويات الجمعية التي يُطلق الناس مطالب معينة باسمها؛ (د) تحديد الظروف السياسية التي يحتمل أن تتحوّل فيها المطالب الهوياتية إلى حركات.

ما إن تظهر الحركات وتُكمَل بمنظمات ومنظّمين وحملات تنسيب، حتى يغدو الجهد الاستراتيجي

(39) Hirsch, *Urban Revolt*.

(40) Francesca Polletta, «'Free spaces' in Collective Action,» *Theory and Society*, vol. 28, no. 1 (1999), pp. 1–38.

(41) Margaret R. Somers & Gloria D. Gibson, «Reclaiming the Epistemological 'other': Narrative and the Social Constitution of Identity,» in: Craig Calhoun (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity* (Cambridge, MA: Blackwell, 1994), p. 67.

(42) ينظر أيضًا:

Margaret R. Somers, «The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach,» *Theory and Society*, vol. 23, no. 5 (1994), pp. 605–649; Marc W. Steinberg, «'The Labour of the Country Is the Wealth of the Country': Class Identity, Consciousness, and the Role of Discourse in the Making of the English Working Class,» *International Labor and Working–Class History*, no. 49 (1996), pp. 1–25.

(43) William H. Sewell. Jr., *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

الرامي إلى إقامة هويات تعبوية أمرًا مهمًا. حتى الهويات المألوفة والقديمة والمفروضة بموجب القانون والعرف، عادةً ما تحتاج إلى أن يُعيد ناشطو الحركة تصوّرها. وعلى الأقل، لا بدّ من أن تتكامل مع هوية **حركية**، أي مع هوية جمعية قائمة على العضوية المشتركة في حركة. ولننتقل الآن إلى تناول هذا الجهد.

تنسيب والتزام: الهويّة والحافز

لماذا ينضم البشر إلى الجهد الجمعي حين لا يكونون على علم إن كان وجودهم سيفيد بشيء، ويعرفون أنّ بمقدورهم الإفادة من جهد الآخرين بلا عناء؟ أبدى علماء الاجتماع قدرًا كبيرًا من الاهتمام بهذا السؤال الذي طرحه أولسون أولاً[44]. ورأى أنّ المصالح المشتركة لا تكفي لتحفيز الجهد الفردي في غياب عائدات انتقائية تذهب إلى المشاركين وحدهم. لكن يُشاطر الأفرادُ، كما أشار فايرمان وجيمسون[45] وآخرون، آخرين روابط قَبْلِيّة تجعل السلوك التضامني توقعًا معقولاً. «إنّ شخصًا تتشابك حياته مع المجموعة [من خلال الصداقة أو القرابة أو العضوية التنظيمية أو شبكات الدعم غير الرسمية أو العلاقات المشتركة مع غرباء] تكون له حصّة كبرى في مصير المجموعة. وحين يكون الفعل الجمعي أمرًا عاجلًا، من المرجح أن يساهم الشخص بقسطه حتى لو لم يكن تأثير هذا القسط ملحوظًا»[46].

ليس الناشطون هم أولئك الأفراد المعزولين، المتذرّرين، كما اعتبرهم علماء الاجتماع ذات مرة. وفي عدد من الحركات، تراوح من كومونة باريس[47] والثورة الروسية[48]، إلى بوذية نيكرين شوشو[49] ومشروع الميسيسيبي الصيفي في عام 1964[50]، جرى التنسيب في المقام الأول من خلال الوجود المسبق لضروب من التضامن[51]. ففي هذه الحالات، كانت ثمة روابط قَبلِيّة حفّزت المشاركة من خلال معيارَي الالتزام والمعاملة بالمثل. ويرى بعض الكتّاب أنّ «الهوية الجمعية» هي اختصار للروابط العاطفية التي تربط المرء بأعضاء مجموعة وتُلزمه بالاحتجاج معهم أو في مصلحتهم.

(44) Olson.

(45) Bruce Fireman & William A. Gamson, «Utilitarian Logic in the Resource Mobilization Perspective,» in: Mayer N. Zald & John David McCarthy (eds.), *The Dynamics of Social Movements: Resource Mobilization, Social Control, and Tactics* (Cambridge, MA: Winthrop, 1979), pp. 8–44.

(46) Ibid., p. 22.

(47) Gould, *Insurgent Identities*.

(48) Victoria E. Bonnell, *Roots of Rebellion: Workers' Politics and Organizations in St. Petersburg and Moscow, 1900–1914* (Berkeley: University of California Press, 1983).

(49) David A. Snow, Louis A. Zurcher Jr & Sheldon Ekland–Olson, «Social Networks and Social Movements: A Microstructural Approach to Differential Recruitment,» *American Sociological Review*, vol. 45, no. 5 (1980), pp. 787–801.

(50) Doug McAdam & Ronnelle Paulsen, «Specifying the Relationship between Social Ties and Activism,» *American Journal of Sociology*, vol. 99, no. 3 (1993), pp. 640–667.

(51) ينظر أيضًا:

Gerald Marwell & Pamela Oliver, *The Critical Mass in Collective Action: A Micro–Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); Anthony Oberschall, *Social Conflict and Social Movements* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice–Hall, 1973); Tilly, *From Mobilization to Revolution*.

لكن، تطرح صيغة «الولاء» هذه عددًا من الأسئلة: أولًا، ما هو محتوى تلك الروابط؟ هل تتكوّن الهوية الجمعية من الالتزام الأخلاقي والإيثار والولاء الشخصي بشكل رئيس، أم يمكن أن تكون اهتمامًا برأي الآخرين، تقف وراءه المصلحة الشخصية؟ يرى تشونغ[52] أنّ «الاهتمام بالسمعة» وما يقف خلفها من مصلحة شخصية، وليس الالتزامات العاطفية، هو ما يحفّز المشاركة. ولمّا كان «البشر ينتظرون منّا الاتساق، فإننا نميل إلى الالتزام من خلال بناء سمعتنا والحفاظ عليها. وكما نصح سقراط، فإنّ أسهل طريقة للحفاظ على السمعة هي أن تُصبح الشخص الذي تريد أن يعتقد الآخرون أنك عليه». والمشاركة هي محاولة عقلانية لكسب المنافع التي تعود على أولئك الذين يتشاطرون هوية جمعية. على هذا النحو أيضًا، يربط فريدمان وماك آدم[53] الهوية الجمعية بالفعل العقلاني ذاتي التوجّه. وقد تُربَط الأدوار التي تحظى بتقدير كبير ضمن الجماعات بالنشاط بطريقة تجعل المشاركة واحدًا من مقتضيات ذلك الدور. وفي أوائل حركة الحقوق المدنية، ارتبط النشاط بروّاد الكنيسة، بل اقتضاه الذهاب إلى الكنيسة؛ وفي عام 1960، أصبح **الطالب** مرتبطًا بالناشط، وأصبح «هوية اجتماعية ثمينة» وفّرت الحوافز الانتقائية اللازمة للمشاركة. لكنّ مثل هذه الآراء التي ترمي إلى إظهار أنّ المعاني الثقافية والعواطف لا تتعارض منطقيًا مع نماذج الفاعل العقلاني، تفضي إلى صور سببية ملتوية: نحاول أن نصبح شخصًا إيثاريًا لأنّ من مصلحتنا أن نبدو كذلك، لكنّه من الصعب أن نبدو كذلك من دون أن نكون كذلك بالفعل. لماذا لا نعترف ببساطة بما تنطوي عليه الهوية الجمعية من إشباعات عاطفية؟[54].

يتوسّط تيسكه[55] بين نموذجَي الولاء والمصلحة الشخصية، ويرى أننا نخطئ إذ نجد تعارضًا بين الفعل المدفوع بالمصلحة الشخصية والفعل الأخلاقي. فالنشاط بالنسبة إلى كثير من البشر هو سبيل لبناء ذوات مرغوب فيها. وهم يقررون المشاركة «ليس انطلاقًا من حساب كمي زائف للأثمان والمنافع في المقام الأول، كما هي الحال في مقاربة السياسة على أساس الخيار العقلاني، وليس انطلاقًا من دوافع الإيثار. الأحرى أنّ بناء الهوية يشير إلى المشاغل النوعية لدى الناشطين وما لديهم من رغبات في أن تتمثّل صفات معيّنة في أفعالهم وحياتهم»[56]. ويقدّم ليخترمان[57] رأيًا مماثلًا، لكنه يضعه في سياقه التاريخي. فنظرًا إلى افتقار ناشطي ما بعد ستينيات القرن العشرين إلى الرابط الذي يوحّد التقاليد

---

(52) Dennis Chong, *Collective Action and the Civil Rights Movement* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991), p. 50.

(53) Debra Friedman & Doug McAdam, «Collective Identity and Activism: Networks Choices and the Life of a Social Movement,» in: Morris & Mueller (eds.), pp. 156–173.

(54) Jasper, *The Art of Moral Protest*, pp. 23–29.

(55) Nathan Teske, *Political Activists in America: The Identity Construction Model of Political Participation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 121.

(56) ينظر أيضًا:

Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

(57) Paul Lichterman, *The Search for Political Community: American Activists Reinventing Commitment* (New York: Cambridge University Press, 1996).

الأيديولوجية، كما هي الحال لدى اليسار الثوري أو الراديكالية الدينية، التفتوا، بدلاً من ذلك، إلى «سياسات مُشَخْصَنَة» تكون فيها الذات الفردية الحكم على الخيارات الأخلاقية. ويُصرّ ليخترمان على أنّ هذه ليست نرجسية: السياسة ذاتية التوجّه يمكن أن تغذي الانخراط المدني أكثر مما يمكن أن تكبحه. وما تنطوي عليه هذه النماذج هو أنّ الهوية الجمعية الناشطة يمكن أن تكون وجهًا مُرضيًا من أوجه الهوية الشخصية.

ثمّة سؤال ثانٍ يُطرح على نموذج الولاء، ما إذا كانت الهويات الجمعية تسبق التعبئة بالضرورة؟ يبدو أنّ بعض الحركات يجذب المشاركين حتى في غياب هويات وشبكات قَبْليّة[58]. وعلى سبيل المثال، يمكن أن تُعبّئ «الصدمات الأخلاقية» التي تحدثها صورة حيوان معذَّب أو كارثة جزيرة الثري مايل[59]، أناسًا لا يعرف بعضهم بعضًا، أو لا يعرف المنظّمين[60]. وقد يتشاطر المشاركون خصائص ديموغرافية أو اقتصادية - كأن يكونوا من الطبقة الوسطى أو يكون معظمهم من الرجال - لكن هذه لا تضيف إلى التصور الذي مفاده أنّ ثمة «مجموعةً» موجودةً مسبقًا ذات هوية جمعية. ونشاط هؤلاء المشاركين السياسي ذاته هو الذي يوفّر ذلك النوع من التضامن: نحن طلاب راديكاليون، نحن أناس نهتم بالبيئة، نحن مواطنون مهتمون ناقدون. وتخدم هذه «الهويات الحركية» إلى حدٍّ بعيد الوظيفة ذاتها التي تخدمها هوية جمعية موجودة مسبقًا[61]؛ تبدو مفاهيم «الالتزام» عند كلاندرمان[62] و«التضامن» عند هيرش[63] و«جماعة» الحركة الاجتماعية عند بيوكلر[64]، مكافآت وظيفية للهوية الحركية. وترى مينكوف[65] أنّ كثيرًا من الفاعلين الجمعيين مثل النساء وكبار السن والمثليين والمثليات والمعاقين افتقر في البداية إلى البنى التحتية المؤسسية التي جعلت أعضاء المجموعات الأخرى على اتصال يومي منتظم. وفي غياب مثل هذه البنى التحتية، ولّدت التنظيمات الحركية الهويات الجمعية التي أوجدت بعد ذلك روابطَ شبكيةً.

نظرًا إلى أنّ التعبئة لا تقتضي على الدوام هويات جمعية موجودة مسبقًا، فإنّ جهد الناشطين الرامي إلى «تأطير» الهويات استراتيجيًا أمر بالغ الأهمية في تجنيد المشاركين. و«الإطارات» هي الرُزم التفسيرية

(58) James M. Jasper & Jane D. Poulsen, «Recruiting Strangers and Friends: Moral Shocks and Social Networks in Animal Rights and Anti–nuclear Protests,» *Social problems*, vol. 42, no. 4 (1995), pp. 493–512.

(59) كارثة جزيرة الثري مايل، هو التسرب النووي الخطر الذي حصل في محطة توليد نووية في هذه الجزيرة في مقاطعة دوفين، في بنسلفانيا، الولايات المتحدة في عام 1979. (المترجم)

(60) Jasper, *The Art of Moral Protest*.

(61) Ibid.

(62) Pieter Gijsbertus Klandermans, *The Social Psychology of Protest* (Oxford: Blackwell, 1997), p. 95.

(63) Eric L. Hirsch «Sacrifice for the Cause: Group Processes, Recruitment, and Commitment in a Student Social Movement,» *American Sociological Review*, vol. 55, no. 2 (1990), pp. 243–254.

(64) Buechler.

(65) Debra C. Minkoff, «Producing Social Capital: National Social Movements and Civil Society,» *American Behavioral Scientist*, vol. 40, no. 5 (1997), pp. 606–619.

التي يطوّرها الناشطون لتعبئة الأتباع والناخبين المحتملين[66]. وحين تكون الإطارات ناجحة، تُقدّم حجّة مقنعة على «ظلم» الأوضاع وعلى الأثر المحتمل لـ «الفاعلية» الجمعية في تغيير هذه الأوضاع. كما توضح أيضًا «هويات» المتنافسين، فتميّز الـ «نحن» من الـ «هم»، وتصوّر الخصوم بصفتهم صنّاع قرار بشريين، وليسوا قوى غير شخصية، مثل التمدّن[67]. وغالبًا ما يحاول المنظّمون بناء هوية حركية على هوية جمعية أخرى مستقلة [قد تأتي من نشاط سابق، كما من هويات عرقية وغيرها من الهويات المُسْنَدَة][68]. وعلى سبيل المثال، سعى ACT UP (تحالف الأيدز لتحرير القدرة) إلى إقناع المثليات والمثليين بأنّ الاحتجاج المتعلق بالإيدز هو تعبير أساس عن هويتهم المثلية.

في حين يبدي المنظّمون قدرًا كبيرًا من الإبداع في اختراع هويات جديدة، أو في ربط مقتضيات سلوكية جديدة بهويات قديمة، قد تحدث هذه السيرورات أيضًا بشكل مستقل عن جهد المنظّمين الاستراتيجي. وجدت بوليتا[69] أنّ **القصص** التي رواها الطلاب المحتجون في اعتصامات مطاعم الغداء في عام 1960، ساعدت في صوغ هوية جمعية قائمة على التعبئة والفعل. وحوّلت روايات الطلاب الحوادث غير المألوفة التي قد تكون مزعجة، إلى ملاحم انتصار مألوفة، وتحوّل الطلاب الخائفون إلى أبطال ظافرين[70].

أبعد من التنسيب، يبقى عمل الهوية حاسمًا في الحفاظ على التضامن والالتزام. ويُبيّن تايلور وويتير[71] كيف يمكن أن ترسم الطقوس والمؤسسات الحدود وتفصل المحتجين عن أولئك الذين هم في السلطة، وأن تعزّز التضامن الداخلي؛ ويدّعيان أن هذا التضامن «هوية جمعية». لكن هنالك مقتضيات

(66) David A. Snow et al., «Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation,» *American Sociological Review*, vol. 51, no. 4 (1986), pp. 464–481; William A Gamson, «Political Discourse and Collective Action,» *International Social Movement Research*, vol. 1, no. 2 (1988), pp. 219–244; David A. Snow & Robert D. Benford, «Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization,» *International Social Movement Research*, vol. 1, no. 1 (1988), pp. 197–217; Robert D. Benford, «'You Could be the Hundredth Monkey': Collective Action Frames and Vocabularies of Motive within the Nuclear Disarmament Movement,» *Sociological Quarterly*, vol. 34, no. 2 (1993), pp. 195–216; Sidney G. Tarrow, *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*, 2nd ed. (New York: Cambridge University Press, 1998).

(67) Gamson, «Political Discourse and Collective Action.» William A Gamson, *Talking Politics* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1992);

ينظر أيضًا:

Scott A. Hunt & Robert D. Benfor, «Identity Talk in the Peace and Justice Movement,» *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 22, no. 4 (1994), pp. 488–517; Hunt, Benford & Snow; Klandermans.

(68) Jasper, *The Art of Moral Protest,* Chapter 8.

(69) Francesca Polletta, «'It was Like a Fever': Narrative and Identity in Social Protest,» *Social Problems*, vol. 45, no. 2 (1998), pp. 137–159; Francesca Polletta, «Contending Stories: Narrative in Social Movements,» *Qualitative Sociology*, vol. 21, no. 4 (1998), pp. 419–446.

(70) في شأن الكيفية التي تطورت بها الهويات الجمعية في الاحتجاج ومن خلاله، ينظر أيضًا:

Hirsch, «Sacrifice for the Cause.»; Rick Fantasia, *Cultures of Solidarity: Consciousness, Action, and Contemporary American Workers* (Berkeley: University of California Press, 1988).

(71) Taylor & Whittier.

يفرضها تشكيل الهوية القوي والحصري. ويتمزق الكثير من المجموعات بين ترسيخ هوية واضحة وتفكيكها الذي يكشف عن أنّها مزعزعة وسائلة ومبنيّة بناءً[72]. وفي حين قد يرى بعض الأعضاء في زعزعة هويةٍ جمعية هدفًا مهمًا في حدّ ذاته، مع تداعيات تتجاوز المجموعة، من المفهوم أن يرى بعضٌ آخر في ذلك تهديدًا لوحدة المجموعة أو إرباكًا للجمهور (سوف نعود إلى هذه القضية عند مناقشتنا الهوية باعتبارها استراتيجية للاحتجاج الاجتماعي).

إذا كانت الهويات تقوم بدور حاسم في تعبئة المشاركين والحفاظ على المشاركة، فإنها تساهم أيضًا في تفسير خروج الأشخاص من الحركة. ومن بين الأسباب الرئيسة لانحسار حركة من الحركات هي أنّ الهوية الجمعية تكفّ عن الوقوف في صفّ الحركة، عندها نكفّ عن الاعتقاد أنّ الحركة «تمثّلنا» (يشير هذا المصطلح إلى بُعد تعبيري، إضافة إلى البعد الاستراتيجي). وفي بعض الحالات، تبرز هويات متقاطعة إلى المقدمة، كأن تخفق الحركة النسائية بعض الإخفاق بسبب مآزق الطبقة والعرق [لكن، يبيّن إيكولز وروبنيت[73] أنّ الهويات المتقاطعة ليست متناقضة لزومًا]. وفي حالات أخرى، يبدأ الناس برؤية هوياتهم باعتبارها ممثَّلة على نحو كافٍ في المجالات السياسية أو غير السياسية التقليدية.

باختصار، لا بدّ لكلّ مجموعة حركية اجتماعية من أن تدير على نحو متواصل هوياتها الجمعية، بل تخضع هويات للحركات سابقة في التاريخ، لإعادة البناء. وغالبًا ما يركّز المنظّمون على إعادة صوغ هويات المكوّنات، حيث تشتمل على المشاركة باعتبارها واحدة من مسؤوليات عضوية المجموعة أو مزاياها. ولا بدَّ من دمج الهويات مع إطارَي الظلم والفاعلية لتمييز الـ «نحن» تمييزًا واضحًا من الخصوم والمتفرجين. أخيرًا، يقتضي الحفاظ على التزام المشاركين بمرور الوقت، إعادة تأكيد طقسية الهوية الجمعية وجهدًا لإدارة الاختلاف من دون قمع. لكن، إضافة إلى إدارة الهوية كتكتيك داخلي التوجّه، يستخدم قادة الحركة الهوية في عدد من التكتيكات الموجّهة نحو العالم خارج الحركة، على النحو الذي ستفحصه الآن.

الخيار التكتيكي: الهوية والاستراتيجية

كيف يختار الناشطون الاستراتيجيات والتكتيكات والأهداف والأشكال التنظيمية والأساليب التداولية المتاحة لهم؟ مالت روايات نظريتي تعبئة الموارد والعملية السياسية الباكرة إلى الاعتماد على نموذج

(72) Joshua Gamson, «Must Identity Movements Self–destruct? A Queer Dilemma,» *Social Problems*, vol. 42, no. 3 (1995), pp. 390–407.

ينظر أيضًا:

Steven Epstein, «Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism,» *Socialist Review*, vol. 93, no. 17 (1987), pp. 9–54; Steven Seidman, «Identity and Politics in a 'Postmodern' Gay Culture: Some Historical and Conceptual Notes,» in: Michael Warner (ed.), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory* (Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1993), pp. 105–142; Shane Phelan, *Identity Politics: Lesbian Feminism and the Limits of Community* (Philadelphia, PA: Temple University Press, 1989); Diana Fuss, *Essentially Speaking: Feminism, Nature, and Difference* (New York: Routledge, 1989).

(73) Alice Echols, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967–1975* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989); Belinda Robnett, *How long? How long? African–American Women in the Struggle for Civil Rights* (New York: Oxford University Press, 1997).

عقلاني كلاسيكي من نماذج صنع القرار في إجابتها عن هذا السؤال: يتبنّى الناشطون استراتيجيات حيال القيود والفرص البيئية على أساس حساب التكلفة والمنفعة[74]. لكن، أشار النقّاد إلى أنّ الناشطين يختارون أيضًا خيارات تتوافق مع «من نحن»، سواء كنّا دُعاة سلام أم نساء أم ثوريين. وعلى هذا الأساس، جرى التعامل مع صنع القرارات على أساس الهوية الجمعية بوصفه بديلاً من الاعتماد على معايير أداتيّة؛ إذ يعكس منطقًا تعبيريًا وليس استراتيجيًا. لكنّ هنالك طريقتين أخريين لربط الاستراتيجيا بالهوية. فبدلاً من النظر إلى إطلاق المطالب الهوياتية باعتباره متعارضًا مع الاستراتيجيا، يمكن النظر إليه باعتباره استراتيجية احتجاج. وبدلاً من رؤية أنّ المنطق الأداتي يعمل بعيدًا عن المشاغل المتعلقة بالهوية، يمكن أن نرى أنّ الحساب الأداتي غالبًا ما يعتمد على الهويات الجمعية ذات الاقتران الواسع باستراتيجيات وتكتيكات وأشكال تنظيمية وضروب معيّنة من المنطق التداولي. وسنتناول هذه المقاربات الثلاث على التوالي.

يمكن أن توفر الهويات الجمعية معايير لصنع قرارات تتنافس مع القرارات العقلانية الأداتية. وعلى سبيل المثال، نظر أعضاء تحالف كلامشِل المناهض الأسلحة النووية إلى أنفسهم بصفتهم «خصمًا» للمؤسسة الصناعية الذرية ومتفانين في الوقوف في وجه القدرة النووية و«نقيضها»، في سعي لاستئصال السيطرة داخل عملهم هم أنفسهم[75]. وهذه الهوية الأخيرة هي المسؤولة عن استراتيجيات كلامشِل المميزة في اتخاذ القرارات بالإجماع والعصيان المدني اللاعنفي، كما أنّها المسؤولة أيضًا عن أفول المنظمة في نهاية المطاف؛ إذ أُصيبت المجموعة غير المتجانسة بشلل متزايد بسبب الإجماع. لكن، كان من شأن تعليق الإجماع إطاحة هوية المجموعة، بالنسبة إلى كثيرين. ولم يكن بقاء التنظيمات التي شكلت حركة «الخضر» ذلك الشاغل الكبير لناشطي هذه الحركة البيئية الذين درسهم ليخترمان[76]. وكانوا يفضلون رؤية المنظمة تنهار على أن يساوموا على التزامهم الشديد بالعملية الديمقراطية. ولا يتخلّى أيّ من هؤلاء الناشطين عن اعتبارات النجاعة الأداتية؛ بل يسعون لموازنتها مع الالتزامات المبدئية التي تحدّد من هم. ليست الخيارات الاستراتيجية مجرد قرارات محايدة في شأن ما سيفضي إلى الفاعلية الأشد، بل هي تعبيرات عن الهوية[77].

يبدي البشر «ذائقة» حيال بعض التكتيكات، على نحو مستقل بعض الشيء عن نجاعتها في تحقيق

(74) Steven E. Barkan, «Strategic, Tactical and Organizational Dilemmas of the Protest Movement Against Nuclear Power,» *Social Problems*, vol. 27, no. 1 (1979), pp. 19–37; Herbert P. Kitschelt, «Political Opportunity Structures and Political Protest: Anti–nuclear Movements in Four Democracies,» *British Journal of Political Science*, vol. 16, no. 1 (1986), pp. 57–85; Doug McAdam, John D. McCarthy & Mayer N. Zald, «Social Movements,» in: Neil J. Smelser (ed.), *Handbook of Sociology* (Newbury Park, CA: Sage, 1988), pp. 695–737.

(75) Gary L. Downey, «Ideology and the Clamshell Identity: Organizational Dilemmas in the Anti–nuclear Power Movement,» *Social Problems*, vol. 33, no. 5 (1986), pp. 357–373; Barbara Epstein, *Political Protest and Cultural Revolution: Nonviolent Direct Action in the 1970s and 1980s* (Berkeley: University of California Press, 1991).

(76) Lichterman, *The Search for Political Community*.

(77) ينظر أيضًا:

Sherryl Kleinman, *Opposing Ambitions: Gender and Identity in an Alternative Organization* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

الأهداف الخارجية الرسمية[78]؛ إذ قد يستمتع بعضهم بالبقاء ضمن حدود الشرعية، في حين يتخطّاها بعضهم الآخر. وقد يفاخر بعضهم بمطالبه وتكتيكاته المعتدلة، في حين يفاخر آخرون بأنّهم طليعيون أو راديكاليون. وقد يطوّرون هويات جمعية بناءً على تلك الأذواق التكتيكية. وغالبًا ما تتوافق الهويات التكتيكية والتنظيمية؛ إذ تجسّد التنظيمات أشكالاً من الفعل. «قد تكون الأشكال التنظيمية مصدرًا للهوية المشتركة»، تقول كليمنس[79]. ولا حاجة إلى «الجواب عن 'من نحن؟' لأن يكون صفةً أو اسمًا؛ ويمكن أن يكون الجواب الذي مفاده 'نحن أناس نقوم بهذه الضروب من الأشياء بهذه الطريقة المحددة' مقنعًا بالمثل». وكي نفهم الاختيار التكتيكي داخل الحركات، فمن المهم اشتغال هويات متعددة، بدرجات متفاوتة من البروز. وقد يتحدّد الناشطون في المقام الأول بصفتهم تنظيمًا حركيًا، أو مجموعةً متجانسةً، أو أسلوبًا احتجاجيًا، أو بحسب درجة اعتدالهم أو تطرفهم. ويميّز جاسبر[80]، على سبيل المثال، بين هويات «ناشطة» و«تنظيمية» و«تكتيكية». تنطوي الأولى على تاريخ من النشاط السياسي عادةً ما يكون أوسع من حركة بعينها. وتنطوي الهوية التنظيمية على الولاء لمنظمة واحدة ولأعضائها، حتى لو كانت صغيرة بصغر مجموعة متجانسة. أمّا من تجمعهم هويات تكتيكية، فقد يُعرّفون أنفسهم بأنهم في الطليعة، أو يفاخرون بأساليب معيّنة من الفعل، مثل اللاعنف أو العصيان المدني. وقد توجد مثل هذه الهويات جنبًا إلى جنب مع الهويات الحركية والهويات الجمعية الموجودة مسبقًا، متداخلةً معها بطرائق معقدة. ويمكن أن تُعرّف امرأة نفسها بأنّها ناشطة نسوية لاعنفية، وناشطة بيئية، وعضو في مجموعة «ماتريكس» المتجانسة؛ إذ يشير كل وسم من هذه الوسوم إلى تماهٍ مع جمع واسع من الجموع. ويميّز جيمسون[81]، في تخطيط مماثل، بين الهويات التضامنية والحركية والتنظيمية.

قد يعود أصل الأذواق التكتيكية إلى هويات جمعية موجودة خارج الحركة وقبلها[82] أو داخلها. وتصف ويتير[83] «جماعات جزئية» في حركة كولومبوس النسائية، في أوهايو: مجموعات تدخل المنظمات النسوية الراديكالية معًا كلّ عام أو عامين. ووفّرت تجاربهم قبل دخول الحركة، وفي داخلها، هويةً جمعية وإطارًا مرجعيًا لفهمهم النسوية والسياسة، وأساسًا لتفضيلاتهم الاستراتيجية. وثمة روايات أخرى لا تعزو تراجع تحالف كلامشِل إلى التوتر «المساواتي/ الأداتي» الذي يصفه داوني، بقدر ما تعزوه إلى نزاع الحرس القديم/ الحرس الجديد، حيث يسعى أعضاء جدد في المنظمة للحصول على مكانة داخل المجموعة من خلال تحدي التزام المحاربين القدماء بالممارسات الديمقراطية تمام

(78) Jasper, *The Art of Moral Protest*.

(79) Elisabeth S. Clemens, *The People's Lobby: Organizational Innovation and the Rise of Interest Group Politics in the United States, 1890–1925* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997), p. 50.

(80) Jasper, *The Art of Moral Protest*.

(81) William A Gamson, «Commitment and Agency in Social Movements,» *Sociological Forum*, vol. 6, no. 1 (1991), pp. 27–50.

(82) James G. Ennis, «Fields of Action: Structure in Movements' Tactical Repertoires,» *Sociological Forum*, vol. 2, no. 3 (1987), pp. 520–533.

(83) Nancy Whittier, *Feminist Generations: The Persistence of the Radical Women's Movement* (Philadelphia, PA: Temple University Press, 1995).

الالتزام[84]. وفي هذه الحالة، كما هي الحال في وصف روس[85] المعارك التي دارت في حركة «طلاب من أجل مجتمع ديمقراطي» حول البنية التنظيمية، لا تعود التفضيلات التكتيكية والهويات الجمعية التي عبّروا عنها إلى تجارب الوافدين الجدد السابقة، بل إلى تجربة مشتركة للهامشية في المنظمة.

بيّن علماء اجتماع، في مقاربة ثانية، كيف يبني الناشطون هويات جمعية بوصفها استراتيجيات للاحتجاج، وكيف يفكّكونها ويحتفون بها ويؤدّونها. وعلى سبيل المثال، لم تقتصر تسمية المحتجّين على نظام هونيكر في ألمانيا الشرقية في عام 1989 أنفسهم «الشعب»، على إلهام مشاركة أكبر مما لو كانوا استخدموا اسمًا آخر، بل تعدّت ذلك إلى منع نظام يقرن نفسه بـ «الشعب» أيضًا من مهاجمتهم كغرباء. ولعلّه ثبّط أيضًا قمع الشرطة[86]. وفي هذه الحالة، حدَّ بناء المتمردين العام لهويتهم من الإجراءات التي كان يمكن أن يتّخذها خصومهم.

يمكن أن يعرّف الناشطون هوياتهم بطرائق شتّى من حيث الوضع الاستراتيجي. فإذا ما كانوا يمثّلون مجموعتهم في جمهور عام، قد يصفون أنفسهم بأنهم أشدّ وحدة وأكثر تجانسًا مما قد يفعلون وسط أقرانهم من الناشطين. ووجدت بوليدو[87] أنّ ناشطي العدالة البيئية من غير البيض، عادةً، يستحضرون صفة «الملوّنين» كهوية أساسية عند استهداف الدولة أو أحد مصادر التلوث، في حين يضيق حضور التعريفات العرقية والإثنية في مداولاتهم الحركية الداخلية. وتخلص بوليدو إلى أنّ هوياتهم «ظرفية»[88]. ومن العوامل الأخرى التي تحدّد كيف تبني مجموعة هويتها استراتيجيًا، قد يكون نوع المعارضة التي تواجهها. ووجدت برنشتين[89] أنّ الناشطين المثليين والمثليات الذين يناضلون من أجل قوانين تناهض التمييز، استخدموا استراتيجيات «هوية من أجل النقد»، دانوا فيها ممارسات رُهاب المثلية في المجتمع السائد، حين واجهوا معارضة منظمة، وحين قادتهم منظمات حصرية غير مهتمة بإقامة التحالفات. بخلاف ذلك، تميل الحركات ذات البنى التحتية التنظيمية القوية، أو ذات النفوذ لدى صانعي القرار السياسي إلى السعي وراء تغيير السياسات وتأكيد أوجه التشابه بينها وبين الغالبية، باستخدام استراتيجيات «هوية من أجل التعليم» التي هي أقلّ إثارة للنزاع، والتي تقمع فيها اختلافاتها عن التيار السائد، بدلًا من أن تحتفي بها.

(84) Etahn Micah Cohen, *Ideology, Interest Group Formation, and the New Left: The Case of the Clamshell Alliance* (New York: Garland, 1988).

(85) Robert Ross, «Generational Change and Primary Groups in a Social Movement,» in: Jo Freeman (ed.), *Social Movements of the Sixties and Seventies* (New York: Addison–Wesley Longman Limited, 1983), pp. 177–187.

(86) Steven Pfaff, «Collective Identity and Informal Groups in Revolutionary Mobilization: East Germany in 1989,» *Social Forces*, vol. 75, no. 1 (1996), pp. 91–117.

(87) Laura Pulido, «Development of the ‘People of Color’ Identity in the Environmental Justice Movement of the Southwestern United States,» *Socialist Review*, vol. 26, no. 3/4 (1996), pp. 145–180.

(88) ينظر أيضًا:

Paul Lichterman, «Talking Identity in the Public Sphere: Broad Visions and Small Spaces in Sexual Identity Politics,» *Theory and Society*, vol. 28, no. 1 (1999), pp. 101–141.

(89) Mary Bernstein, «Celebration and Suppression: The Strategic Uses of Identity by the Lesbian and Gay Movement,» *American Journal of Sociology*, vol. 103, no. 3 (1997), pp. 531–565.

يشير عمل برنشتين إلى أنّ على قادة الحركة أن يضعوا استراتيجيات لا ضدّ خصوم منفردين فحسب، بل ضمن «حقل متعدد تنظيميًا»، فيه منظمات حركية حليفة ومنافسة ومعارضة وسلطات ووسائل إعلام ومموّلين[90]. والسؤال: ما العلاقة بين هذا السياق التنظيمي والهويات التي تعمل ضمنه؟ يرى كارول وراتنر[91] أنّ لهوياتٍ واسعة معينة، مثل هوية ضحايا الظلم القائم على أساس مادي، القدرةَ على ربط منظمات منوّعة. فهل يسري الأمر في الاتجاه الآخر أيضًا؟ هل الحركات المنوعة من الناحية التنظيمية أكثر قدرة على تطوير هويات جامعة؟ تبيّن دراسة فيري وروث[92] عن الإضراب الفاشل الذي قامت به عاملات الرعاية النهارية الألمانيات، أنّ التقوقع التنظيمي لحلفاء محتملين، مثل النقابات والنساء في الائتلاف التشريعي الحاكم والنسويات القاعديات، ساقهم إلى النظر إلى عاملات الرعاية النهارية بصفتهن «عسيرات ومختلفات»[93] عن دوائرهم المعتادة، بدلًا من النظر إليهن بصفتهن يوفّرن فرصةً لتطوير حلفاء جدد. وبدوره، ينجم تسيّد هويات «إقصائية» تثبط التحالف، عن الافتقار إلى روابط تنظيمية مع الحركات الأخرى[94]. ويمكن أن يعمل النوع ذاته من الدينامية عمله ضمن مجموعة حركية. ووجد روث[95] أن وجود تكتل نسوي ضمن مجموعة ACT UP عمل بقوة على «حصر» قضايا المرأة في هذا التكتّل، فما عاد يتناولها أحد آخر. ويرى تارو[96] أنّ الحركات في نهاية دورات الاحتجاج (حيث يُفترض أن تتضاءل جاذبيتها)، غالبًا، ما تعوّض عن افتقارها إلى العضوية والحلفاء والجاذبية الواسعة بتعريف هوياتها على نحو ضيّق ورفض التحالفات باعتباره «بيعًا للنفس»[97]. ويمكن أن يساعد مثل هذا النزوع الإقصائي في الحفاظ على التزام راسخي الإيمان الباقين.

هكذا يترك نجاح المجموعات في تأطير هوياتها وتقديمها إلى الجمهور أثرَه في قدرتها على تنسيب الأعضاء والأنصار ونيل إصغاء العموم وإقامة التحالفات مع مجموعات أخرى وتهدئة المعارضة. وتشير الدراسات التي ذكرناها إلى أن تأطير مجموعة لهويتها (إقصائية أو إدنائية، جبرية أو اختيارية، اعتراضية أو تقليدية)، يتوقف على الظرف والجمهور الذي تخاطبه ونوع المعارضة التي تواجهها والروابط التنظيمية التي تربطها بالمجموعات والحركات الأخرى.

(90) Hunt, Benford & Snow; Gamson, «Political Discourse and Collective Action.»; Klandermans.

(91) William K. Carroll & Robert S. Ratner, «Master Framing and Cross–movement Networking in Contemporary Social Movements,» *The Sociological Quarterly*, vol. 37, no. 4 (1996), pp. 601–625.

(92) Myra Marx Ferree & Silke Roth, «Gender, Class, and the Interaction between Social Movements: A Strike of West Berlin Day Care Workers,» *Gender & Society*, vol. 12, no. 6 (1998), pp. 626–648.

(93) Ibid., p. 643.

(94) ينظر أيضًا:

Cynthia Gordon & James M. Jasper, «Overcoming the 'NIMBY' Label: Rhetorical and Organizational Links for Local Protestors,» *Research in Social Movements, Conflict and Change*, vol. 19, no. 2 (1996), pp. 159–81.

(95) Benita Roth, «Feminist Boundaries in the Feminist–friendly Organization: The Women's Caucus of ACT UP/LA,» *Gender & Society*, vol. 12, no. 2 (1998), pp. 129–145.

(96) Tarrow, Chapter 7.

(97) ينظر أيضًا:

Todd Gitlin, *The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Culture Wars* (New York: Henry Holt, 1995).

ثمة مقاربة ثالثة للعلاقات بين الهوية والخيار الاستراتيجي، تقطع مع رؤية ناشطين يحاولون التلاعب بالضرورات الاستراتيجية ومشاغل الهوية، بالإشارة إلى الطرائق التي تُملي بها الهوية حتى الحساب الاستراتيجي الأكثر وعيًا لذاته. ذلك أنّ الهويات الجمعية منغرسة أصلًا في استراتيجيات وتكتيكات ومطالب وأشكال تنظيمية وأساليب تداولية، وتؤثر في كيفية استخدام هذه الخيارات. غير أنّ كلمة «منغمسة» يمكن أن تعني أشياءَ مختلفة. على سبيل المثال، غالبًا ما يعاني الناشطون الساعون لتغيير قانوني يكون في مصلحة النساء والأقليات كي يقرروا ما إذا كانوا سيبرزون الاختلافات التي يقوم عليها غبنهم أم سيكبتونها. وحالات التمييز التي تطرحها النساء يقيّدها المعيار الذكوري الضمني الذي يجب أن يقسن عليه وضعهن. وسواء أكان «الاختلاف» هو القدرة البيولوجية على الحمل[98] أم كره وظائف المبيعات وضغطها الشديد[99]، يُنظر إليه باعتباره «انحرافًا»، وعلى الناشطات أن يحسمن أمرهن بين البديلين غير المقبولين على حد سواء؛ محاولة أن يكنَّ «مثل» الرجال أو تبرير المعاملة «الخاصة» وما يترتب عليها من آثار الدونية. هكذا يكون الجهد الاستراتيجي للمجموعات، مقيّدًا ليس بهوياتهم المُدرَكة فحسب، بل بتعريفات المساواة غير الموضوعية كثيرًا، لكنها مفروضة بالقانون: ذكر، أبيض، مقتدر، غيريّ الجنس، وما إلى ذلك[100].

تصوِّر كليمنس[101] سيرورة أقلّ رسمية؛ إذ نُظِرَ إلى أشكال تنظيمية معينة على نطاق واسع باعتبارها «مناسبةً للنساء» أو «الطبقة الوسطى»، بطريقة تؤثر في من يمكن أن يستخدموها بشكل شرعي. وبكلام أعمّ، تقوم تصوراتنا حول ما هو أداتيّ واستراتيجي وناجع وسياسي على الهويات التي تُقرَن بها. على سبيل المثال، تُبيّن بورت[102] كيف راح يُنظَر في سبعينيات القرن العشرين إلى الأساليب الجمعية في التنظيم باعتبارها نسوية بطريقة جعلت اعتمادها من طرف مجموعات نسوية جديدة مسألةَ حسٍّ سليم. قبل ذلك، راح يُنظر في حركة الحقوق المدنية الجنوبية إلى هذه الأشكال التنظيمية ذاتها باعتبارها بيضاء، ما زاد من نفور الأميركيين من أصل أفريقي حيالها[103]. يتداخل خط البحث هذا مع التنظير المؤسساتي الجديد حول ميل المنظمات إلى محاكاة الأشكال التنظيمية التي يُنظَر إليها على نطاق واسع باعتبارها حديثة[104]. السؤال الذي لم يُجِب عنه المؤسساتيون الجدد بصورة كافية، وهو

(98) Joan W. Scott, «Deconstructing Equality–versus–difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism,» *Feminist Studies*, vol. 14, no. 1 (1988), pp. 33–50.

(99) Ibid.; Ruth Milkman, «Women's History and the Sears Case,» *Feminist Studies*, vol. 12, no. 2 (1986), pp. 375–400.

(100) Martha Minow, *Making All the Difference: Inclusion, Exclusion, and American Law* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990); Kimberle Crenshaw, «A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Law and Politics,» in: David Kairys (ed.), *The Politics of Law: A Progressive Critique*, 2nd ed. (New York: Pantheon, 1990).

(101) Clemens.

(102) Rebecca L. Bordt, «How Alternative Ideas Become Institutions: The Case of Feminist Collectives,» *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, vol. 26, no. 2 (1997), pp. 132–155.

(103) Francesca Polletta, «Culture and its Discontents: Recent Theorizing on the Cultural Dimensions of Protest,» *Sociological Inquiry*, vol. 67, no. 4 (1997), pp. 431–450.

(104) Walter W. Powell & Paul J. DiMaggio, «Introduction,» in: Walter W. Powell & Paul J. DiMaggio (eds.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis* (Chicago, IL: University of Chicago press, 1991), pp. 1–38.

أيضًا وثيق الصلة بالتجديد الاستراتيجي في الحركات الاجتماعية، هو ما إذا كانت هذه المحاكاة تفيد المنظمة بشكل استراتيجي، أم يُفترض بالتجديد أن يكون استراتيجيًا بغياب أي دليل مقنع.

باختصار، ترفض مناقشات الهوية مؤخّرًا المعارضة الشائعة بين الهوية بوصفها تعبيرية، والاستراتيجية بوصفها أداتية، لتبيّن أنّ الناشطين يستخدمون الهويات استراتيجيًا، وأنّ الخيارات الاستراتيجية تكتسب معنى بالإحالة إلى المجموعات التي تُعرَّف بها.

نجاح الحركة: الهوية كحصيلة

ما مدى نجاح الحركات؟ وكيف تؤثر في الأفراد والمجموعات والبنى الأوسع؟ يميل المنظّرون، في حساب حصيلة الحركة، إلى التعامل مع الهوية تحت عنوان التأثيرات الثقافية لا التأثيرات المؤسسية. لكنّ هنالك الكثير من أنواع التأثيرات الحركية - مؤسسية وغير مؤسسية - التي تؤدّي فيها الهوية دورًا. وفي بعض الحالات، يكون التأثير مقصودًا، بينما يكون في حالات أخرى نتاجًا جانبيًا لأهداف أخرى.

أولًا، غالبًا ما يكون تغيير الهويات هدفًا أساسيًا للحركة. ويكون هذا أوضح ما يكون في الحركات الدينية، أو حركات الاعتماد على الذات، لكن، يتّخذ الكثير من الحركات هذا هدفًا إلى جانب غيره من الأهداف. ويُعَدّ الارتقاء بافتخار المجموعة شكلًا من أشكال عمل الهوية. وقد لا يهدف الحديث عن الهوية داخل الحركات إلى بناء التضامن فحسب، بل إلى تغيير الذوات والعلاقات أيضًا بطرائق تمضي أبعد من الحركة[105].

ثانيًا، عادةً ما تغيّر المشاركة سِيَر الناشطين اللاحقة، وتَسِمُ هوياتهم الشخصية حتى بعد انتهاء الحركة، سواء كان هذا هدفًا صريحًا أم لا[106]. لا يصحّ هذا على الأشخاص الذين كانت مشاركتهم الناشطة طويلة الأمد، أو عالية الكثافة فحسب، بل على كثير من المشاركين العرضيين أيضًا. وترى مانسبريدج[107]، على سبيل المثال، أنّ كون المرء نسويًا لا يقتضي الانتماء إلى منظمة نسوية، بل

(105) Lichterman, «Talking Identity in the Public Sphere.»; Wini Breines, *Community and Organization in the New Left, 1962–1968: The Great Refusal* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1989); Epstein, *Political Protest and Cultural Revolution*.

(106) Doug McAdam, *Freedom Summer* (New York: Oxford University Press, 1988); James Max Fendrich, *Ideal Citizens: The Legacy of the Civil Rights Movement* (Albany: State University; New York Press, 1993); Kim Lacy Rogers, *Righteous Lives: Narratives of the New Orleans Civil Rights Movement* (New York: New York University Press, 1993); Molly Andrews, *Lifetimes of Commitment: Ageing, Politics* (New York: Cambridge University Press, 1991); Jack Whalen & Richard Flacks, *Beyond the Barricades: The Sixties Generation Grows Up* (Philadelphia, PA: Temple University Press, 1989); Verta Taylor & Nicole C. Raeburn, «Identity Politics as High–risk Activism: Career Consequences for Lesbian, Gay, and Bisexual Sociologists,» *Social Problems*, vol. 42, no. 2 (1995), pp. 252–273; Whittier, *Feminist Generations*.

(107) Jane Mansbridge, «What is the Feminist Movement?,» in: Myra Marx Ferree & Patricia Yancey Martin (eds.), *Feminist Organizations: Harvest of the New Women's Movement* (Philadelphia, PA: Temple University Press, 1995), pp. 27–34.

يقتضي إحساسًا بالمسؤولية تجاه مُثُل النسوية فحسب. وتختلف المقتضيات السلوكية للهوية الجمعية باختلاف السياقات الاجتماعية والتاريخية، لكن، يواصل جوهر الهوية الجمعية تشكيل إحساس الفرد بذاته.

خارج المؤسسات العامة، يُعَدُّ عمل الهوية ضمن دوائر صغرى من الأشخاص متشابهي الميول والتفكير، أمرًا حيويًا في الحفاظ على «بنى معلّقة» في المراحل التي تكون فيها الفرص السياسية محدودة[108]. وتساهم الهويات التي تجري رعايتها داخل هذه الشبكات بالتأثير غير المباشر من حركة إلى أخرى[109]. كما يمكن الحفاظ على الهويات الواسعة، مثل الهوية السلمية الراديكالية أو الأناركية في مواد ثقافية شعبية وليس في منظمات، فتغدو بذلك متاحة لموجات لاحقة من الاحتجاج[110].

يمكن، أن تضمن المطالبة بالاعتراف بهوية جديدة أو متغيرة، التنازلات وتغيّر تضاريس الصراع السياسي على نحو دائم في آن معًا، وتحظى بأهمية خاصة؛ إذ تُعارض الميل إلى الفصل بين الهوية وتوجّهات السلطة[111]. وبات على صانعي السياسة الآن أن يحسبوا حساب مصالح السود أو النساء أو الخضر[112]. وكان تشكيل التكتلات والمراكز والبرامج ومجموعات الدعم النسائية داخل المؤسسات القانونية والطبية والاقتصادية والدينية والعسكرية السائدة ثمرةً دائمةً من ثمار الحركة النسائية[113]. وأسّس العلماء الذين ناضلوا في ستينيات القرن العشرين من أجل تكريس هويتهم بصفتهم ناشطين وباحثين غير متحزّبين عن الحقيقة، منظمات علمية عامة، مثل «اتحاد العلماء المعنيين» The Union for Concerned Scientists و«مركز العلوم في خدمة المصلحة العامة» The Center for Science in The Public Interest

(108) Verta Taylor, «Social Movement Continuity: The Women's Movement in Abeyance,» American Sociological Review, vol. 54, no. 5 (1989), pp. 761–775; Whittier, *Feminist Generations*.

(109) Doug McAdam, «Culture and Social Movements,» in: Johnston, Larana & Gusfield (eds.), pp. 36–57; David S. Meyer & Nancy Whittier, «Social Movement Spillover,» *Social Problems*, vol. 41, no. 2 (1994), pp. 277–298; James Tracy, *Direct Action: Radical Pacifism from the Union Eight to the Chicago Seven* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996).

(110) Ron Eyerman & Andrew Jamison, *Music and Social Movements*: *Mobilizing Traditions in the Twentieth Century* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998).

(111) Dieter Rucht, «The Strategies and Action Repertoires of New Movements,» in: Russell J. Dalton & Manfred Kuechler (eds.), *Challenging the Political Order*: *New Social and Political Movements in Western Democracies* (New York: Oxford University Press, 1992), pp. 156–175.

(112) Carol M. Mueller, «Collective Consciousness, Identity Transformation, and the Rise of Women in Public Office in the United States,» in: Mary Fainsod Katzenstein & Carol McClurg Mueller (eds.), *The Women's Movements of the United States and Western Europe* (Philadelphia, PA: Temple University Press, 1987), pp. 89–108; Anne N. Costain, «Representing Women: The Transition from Social Movement to Interest Group,» in: Ellen Boneparth & Emily Stoper (eds.), *Women, Power, and Policy*: *Toward the year 2000*, 2nd ed. (New York: Pergamon, 1988), pp. 26–47.

(113) Mary Fainsod Katzenstein, «Stepsisters: Feminist Movement Activism in Different Institutional Spaces,» in: David S. Meyer & Sidney Tarrow (eds.), *The Social Movement Society: Contentious Politics for a New Century* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998), pp. 195–216.

اللذَين لا يزالان قائمين اليوم[114]. وقد يكون للهويات الجمعية التي تطورت داخل الحركات تأثيرٌ دائمٌ في المجالات السياسية المؤسسية والأشكال التنظيمية.

في نوع آخر من التأثير، يمكن لاقتران الحركة في عيون الجمهور باستراتيجية معيّنة أو تكتيك أو شكل تنظيمي أو أسلوب معيّن، أن يؤثّر في استخداماتها اللاحقة. وحين يُغنّي الناشطون أنصار الحياة «We Shall Overcome» أو يعتصمون في عيادات الإجهاض، فإنهم يفيدون من المطابقة الشعبية بين تلك التكتيكات وحركة الحقوق المدنية[115]. وما من مجموعة تقدمية اليوم يمكن أن تتبنّى مشية الإوزّة أو الصليب المعقوف. وسوف يُفسّر تبنّي مجموعة نسوية أسلوبًا بيروقراطيًا في التنظيم، باعتباره إشارةً إلى خروجها من نسوية سبعينيات القرن العشرين - ربما في التزاماتها الأيديولوجية، كما في شكلها التنظيمي[116]. وهكذا تتصادى الرموز والاستراتيجيات مع هويات المستخدمين السابقين.

أخيرًا، عادةً ما يؤدي قيام هوية حركية قوية إلى ردّة فعل، كأن يغضب أولئك الذين يُصوَّرون بصفتهم العدو، أو يخافون ويقيمون تنظيمًا مضادًّا. وفي بعض الأحيان، تفوق التعبئة المضادّة حركة الاحتجاج الأصلية. على سبيل المثال، دفعت أعوام الشهرة والانتصارات التي حققتها حركة حقوق الحيوان المجتمعَ الطبي الحيوي إلى أن يُكوّن لنفسه هويةً عامةً جديدةً (وفاعلةً)، تُلحّ على مساعدة الأفراد المرضى، ولا سيما الأطفال، بدلًا من تجريدات التقدم العلمي[117]. كما بدأت صناعة الطاقة النووية الأميركية هجومها المضاد ما إن أدركت أنّها تتعرّض لهجوم حركة قومية[118].

بدلًا من النظر إلى الهوية الجمعية على نحو إقصائي بوصفها نوعًا من التأثير الحركي الثقافي المنفصل عن ميدان التأثيرات المؤسسية، مثل الإصلاح القانوني وتغيير السياسات، تشير هذه التحليلات إلى الطرائق التي يمكن أن تُغيّر بها الهويات البارزة مجددًا، أو المُعاد صياغتها، الملعب السياسي المؤسسي.

خاتمة

ما الهوية الجمعية؟ ما أهمية الهويات الجمعية للحركات الاجتماعية؟ وما الذي لا نعرفه بهذا الصدد إلى الآن؟ نختتم بالتوقّف مرّة أخرى عند هذه الأسئلة.

تصف الهوية الجمعية جماعات متخيَّلة، كما تصف جماعات ملموسة، وتشتمل على فعل إدراك وبناء، كما تشتمل على اكتشاف روابط ومصالح وحدود موجودة من قبل. وهي سائلة وعلائقية، تبزغ من

(114) Kelly Moore, «Organizing Integrity: American Science and the Creation of Public Interest Organizations, 1955–1975,» *American Journal of Sociology*, vol. 101, no. 6 (1996), pp. 1592–1627.

(115) Eyerman & Jamison.

(116) Bordt.

(117) James M. Jasper & Jane Poulsen, «Fighting Back: Vulnerabilities, Blunders, and Countermobilization by the Targets in Three Animal Rights Campaigns,» *Sociological Forum*, vol. 8, no. 4 (1993), pp. 639–657.

(118) James M. Jasper, *Nuclear politics: Energy and the State in the United States, Sweden, and France* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), Chapter 7.

تفاعلات مع عدد من ضروب الجمهور (المتفرجون، الحلفاء، المعارضون، وسائل الإعلام، سلطات الدولة)، وليست ثابتة. وتوجّه كلمات وأفعالاً، فتمكّن بعض المطالب والأعمال، لكنها تنزع شرعية مطالب وأعمال أخرى. وتوفّر مقولات ينقسم الأفراد وفقًا لها ويفهمون العالم الاجتماعي على أساسها.

ما الذي **ليس** هوية جمعية؟ تتفاعل الهويات الجمعية بصورة متواصلة مع الهويات الشخصية، لكنها ليست، أبدًا، مجرد مجموع هويات الأفراد. وإذا ما كانت الهوية الجمعية تصف ما يجعل بشرًا يشكّلون فئة متشابهة، فإنّ الهوية الشخصية هي حزمة السمات التي نعتقد أنّها تجعلنا فريدين. ولا تتمادى الهوية الجمعية مع الثقافة؛ فثمة الكثير من المعاني الثقافية لا تتضمن صورًا لمجموعات محدودة ومتناهية. وليست الهوية الجمعية مثل الالتزام الأيديولوجي المشترك. يمكن أن ينضم المرء إلى حركة لأنّه يشاطر أعضاءها ما لها من أهداف، من دون أن يتماهى كثيرًا معهم (بل ويمكن، في بعض الحالات، أن يحتقرهم). وبالمثل، يمكن أن يطوّر بعض الناس هوية جمعية على أساس معارفه أو مهاراته المميزة، لكن مثل هذه المعارف والمهارات، يمكن أن يكون لها تأثير حتى في غياب الهويات الجمعية القائمة عليها. قد يُفضّل المهرة في المتفجرات عمليات التفجير كأسلوب احتجاج، لكن ذلك لا يمنحهم بالضرورة هوية جمعية مشتركة. وتحوي الحركات جميع ضروب الأشخاص والصفات وترمز إليها وتكرّسها؛ لكنَّ بعضًا من هؤلاء، فحسب، هم فاعلون جمعيون. الهويات الجمعية هي شكل واحد محدد من أشكال الثقافة، مع أنها قد تُبنى على أشكال أخرى.

ما أهمية الهوية الجمعية بالنسبة إلى الحركات الاجتماعية؟ يمكن أن يدفعنا الاهتمام بأسباب الهوية الجمعية وعواقبها أبعد من بعض المآزق النظرية. ويشير تكاثر الأعمال حول هذا الموضوع إلى أنَّ كثيرًا من علماء الاجتماع يدرك ذلك. لكن كثيرًا ما طُرِحَت الهوية الجمعية لمجرد سدّ الثغرات التي تركتها النماذج البنيوية، أو المتركزة على الدولة، أو نماذج الخيار العقلاني، ليُعاد في السياق إنتاج الانقسامات ذاتها التي يُفترض بالمفهوم أن يواجهها ويتحدّاها. وعلى وجه التحديد، ينبغي لنا ألّا نفترض أنّ الهوية هي عكس المصلحة (وأنّ الحركات التي توجهها الهوية تتعارض مع الحركات القائمة على المصلحة)، وأنّها عكس الحوافز (وأنّ فعل الاهتمام بالذات يتناقض مع فعل الإيثار)، وأنّها عكس الاستراتيجية (وأنّ المعايير التعبيرية في اختيار الاستراتيجيات تتعارض مع المعايير الأداتية)، أو أنّها عكس السياسة (وأنّ تأثيرات الحركة في ذوات الأفراد تتعارض مع التأثيرات في السياسات المؤسسية). بخلاف ذلك، يوضح العمل الذي سلّطنا عليه الضوء هنا أنّ المصالح البنيوية غالبًا ما تكون حديثة العهد في الأصل؛ وأننا قد ننخرط في احتجاج أخلاقي بغية تطوير نوعٍ من الذات نريده؛ وأنّ ما يعتبر استراتيجيا جيدة غالبًا ما يقوم على نوع المجموعات التي تقترن بها رمزيًا؛ وأنّ الحركات تعزّز هويات جديدة باعتبارها وسيلة لاكتساب القوة، كما لتغيير الذوات. وكان العمل الأكثر إثارة للاهتمام حول الهوية في الآونة الأخيرة قد استقصى السيرورات البنيوية الكلّية التي تتطور من خلالها هويات جمعية جديدة وعمليات تفاعلية جزئية، يرى الناس من خلالها أنفسهم مضطرين إلى الاحتجاج. وأكّد هذا العمل قدرة المنظّمين على إعادة تعريف الهويات القديمة وإقامة هويات جديدة، وما يعانونه من ضغوط للقيام بذلك.

مع ذلك، لا يزال هناك الكثير مما لا نعرفه عن الهويات الجمعية. وليس لدينا سوى القليل من الدلائل حول الكيفية التي يفرز بها الأفراد مصادرَ الهوية المختلفة ويضفرونها، أو حول الآليات النفسية التي تقف وراء الهويات الجمعية. ثمّة طيف لدى البشر من المجموعات والأدوار والمواقف المتاحة لهم، ونحن لا نعرف سوى القليل عن الكيفية التي يتلاعبون بها ويختارون من بينها؛ كما أنّ العلاقة بين الهويات الشخصية والجمعية ركنٌ أساسي في علم النفس الاجتماعي، لا يزال على دارسي الحركات الاجتماعية أن يستوعبوه[119]. إضافة إلى ذلك، نحن لا نعرف سوى القليل عن العواطف التي تصاحب الهوية الجمعية وتشكّلها. ليست الهوية الجمعية مجرد رسم للحدود المعرفية؛ بل تنطوي في الوقت ذاته على عاطفة إيجابية تجاه أعضاء المجموعة الآخرين[120].

في مجملها، لا تزال الأدبيات التي تتناول الهوية الجمعية تترك العلاقات بين الهوية وحساب الفرد لمصالحه الشخصية ضبابية. هل الهوية هي الأساس الذي يقوم عليه الاختيار الفردي، أم أنّها المصلحة؟ هذا السؤال هو أساس عدد من القضايا الواسعة التي تناولناها، وأجاب عنه الباحثون بطريقتين. بالنسبة إلى بعضهم، يختار الأفراد هويات تُعظّم تفضيلاتهم. وبحسب غولد[121]، على سبيل المثال، اختار بعض سماسرة التأمين في بنسلفانيا الغربية أن يقفوا مع قضية من شأنها أن تُكسبهم الحلفاء، سواء ربحوا أم خسروا. وعند تشونغ[122]، فإنّ فعل التضامن هو طريقة لتحسين سمعة المرء والمنافع التي تنجم عنها. وعند كتّاب آخرين، تُحدِّد الهويات شروطَ الحساب الفردي والاستراتيجي. ويري بيزورنو[123] أن مقولة المصلحة لا معنى لها من دون مقولة الهوية، أي من دون الاعتراف بالذات التي تقوم بالاختيار العقلاني. ولا تقتصر «دوائر الاعتراف» على شرعنة الأفعال التي تخدم مصالح راسخة من قبل، بل تُساهم أيضًا في تشكيل هويات جديدة، وما يأتي منها من مصالح[124]. وبمعنى ما، يمكن النظر إلى النقاش باعتباره نوعًا اجتماعيًا من سؤال الدجاجة والبيضة، نوع يسأل من الأول الفرد أم المجتمع. لكن، من شأن مسار بديل أن يسأل أيهما أكثر بروزًا، المصلحة أم الهوية، باختلاف

(119) Henri Tajfel, *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology* (New York: Cambridge University Press, 1981); Sheldon Stryker, *Symbolic Interactionism: A Social Structural Version* (Menlo Park, CA: Benjamin–Cummings Publishing Company, 1980); Peter J. Burke & Donald C. Reitzes, «An Identity Theory Approach to Commitment,» *Social Psychology Quarterly*, vol. 54, no. 3 (1991), pp. 239–251.

(120) James M. Jasper, «The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions in and Around Social Movements,» *Sociological forum*, vol. 13, no. 3 (1998), pp. 397–424.

(121) Gould, «Political Networks.»

(122) Chong.

(123) Alessandro Pizzorno, «Some other kinds of otherness: a critique of 'rational choice' theories,» in: Alejandro Foxley et al., *Development Democracy and the Art of Trespassing: Essays in Honor of Albert O* (Notre Dame, IN: University Notre Dame Press, 1986), pp. 355–372.

(124) ينظر أيضًا:

Mustafa Emirbayer, «Amanifesto for a Relational Sociology,» *American Journal of Sociology*, vol. 103, no. 2 (1997), pp. 281–317; Craig Calhoun, «Indirect Relationships and Imagined Communities: Large–scale Social Integration and the Transformation of Everyday Life,» in: Pierre Bourdieu, James S. Coleman & Zdzislawa Walaszek Coleman (eds.), *Social Theory for a Changing Society* (New York: Russell Sage Found, 1991), pp. 95–120.

السياقات. على هذا النحو، يرى رينغمار[125] أنّ الأفعال المدفوعة بالهوية بدلًا من حسابات المصلحة تكون محتملة على نحو خاص، عندما يؤدي التغيير السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي إلى زعزعة الهويات السابقة. في مثل هذه اللحظات التكوينية، يعمل المرء – و«المرء» هنا يمكن أن يكون أممًا، كما يمكن أن يكون أشخاصًا – على إعادة تأكيد من هو.

ما زلنا لا نعرف سوى القليل عن اللبنات الثقافية المستخدمة في بناء الهويات الجمعية. ودُرست القوانين والأوضاع السياسية باعتبارها مصدرًا، لكن علينا أن نتعلم المزيد حول كيفية استخدام المثقفين وقادة المجموعات الحنين وسواه من عناصر الذاكرة الجمعية في بناء ماضي مجموعة. ما الأدوات والمواد الخام الأخرى لعمل الهوية؟ ما أهمية المكان، على سبيل المثال؟ ماذا عن الاختلافات الجسدية والحاجات الجسدية؟ ما أهمية الاستعارات والصور التي توجدها القومية في الأصل بالنسبة إلى هويات جمعية أخرى؟

أخيرًا، من شأن مزيد من الاهتمام بالحركات التاريخية وغير الغربية، أن يدفعنا إلى ضروب فهم مختلفة للعلاقة بين الذات والآخر، وإلى ديناميات مختلفة في تشكيل الهوية الجمعية ومنازعتها، ولا سيما أنّ من شأن ذلك أن يساعدنا في المُضيّ أبعد من مجرد تأكيد بنائيّة الهويات بإظهار تنوع الأشكال التي تتّخذها الهويات وما تقتضيه من سلوكيات مختلفة أشدّ الاختلاف. وكما هي حال الثغرات الأخرى التي لاحظناها، يجب أن تدفعنا هذه الثغرة إلى تحديد مفاهيمنا وأسئلتنا بشكل أفضل، والبدء باختبار الإجابات المتنافسة.

شكر

أشكر ميري بيرنشتين وجون كرينسكي وكيلي مور وفيرتا تايلور وتشارلز تيلي على تعليقاتهم على مسوّدات هذا البحث.

المراجع

References

Andrews, Molly. *Lifetimes of Commitment: Ageing, Politics*. New York: Cambridge University Press, 1991.

Barkan, Steven E. «Strategic, Tactical and Organizational Dilemmas of the Protest Movement Against Nuclear Power.» *Social Problems*. vol. 27, no. 1 (1979).

Benford, Robert D. «'You Could be the Hundredth Monkey': Collective Action Frames and Vocabularies of Motive within the Nuclear Disarmament Movement.» *Sociological Quarterly*. vol. 34, no. 2 (1993).

Bernstein, Mary. «Celebration and Suppression: The Strategic Uses of Identity by the Lesbian and Gay Movement.» *American Journal of Sociology*. vol. 103, no. 3 (1997).

(125) Erik Ringmar, *Identity, Interest and Action: A Cultural Explanation of Sweden's Intervention in the Thirty Years War* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Boneparth, Ellen & Emily Stoper (eds.). *Women, Power, and Policy*: *Toward the year 2000*. 2nd ed. New York: Pergamon, 1988.

Bonnell, Victoria E. *Roots of Rebellion: Workers' Politics and Organizations in St. Petersburg and Moscow, 1900–1914*. Berkeley: University of California Press, 1983.

Bordt, Rebecca L. «How Alternative Ideas Become Institutions: The Case of Feminist Collectives.» *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*. vol. 26, no. 2 (1997).

Bourdieu, Pierre, James S. Coleman & Zdzislawa Walaszek Coleman (eds.). *Social Theory for a Changing Society*. New York: Russell Sage Found, 1991.

Boyte, Harry & Sara Evans. *Free Spaces: The Sources of Democratic Change in America*. New York: Harper & Row, 1986.

Breines, Wini. *Community and Organization in the New Left, 1962–1968: The Great Refusal*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1989.

Buechler, Steven M. *Women's Movements in the United States: Woman Suffrage, Equal Rights, and Beyond*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1990.

Burke, Peter J. & Donald C. Reitzes. «An Identity Theory Approach to Commitment.» *Social Psychology Quarterly*. vol. 54, no. 3 (1991).

Calhoun, Craig. «Nationalism and Identity.» *Annual review of Sociology*. vol. 19 (1993).

________ (ed.). *Social Theory and the Politics of Identity*. Cambridge, MA: Blackwell, 1994.

Carroll, William K. & Robert S. Ratner. «Master Framing and Cross–movement Networking in Contemporary Social Movements.» *The Sociological Quarterly*. vol. 37, no. 4 (1996).

Castells, Manuel. *The Power of Identity*. Oxford, UK: Blackwell, 1997.

Cerulo, Karen A. «Identity Construction: New Issues, New Directions.» *Annual Review of Sociology*. vol. 23, no. 1 (1997).

Chong, Dennis. *Collective Action and the Civil Rights Movement*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991.

Clemens, Elisabeth S. *The People's Lobby: Organizational Innovation and the Rise of Interest Group Politics in the United States, 1890–1925*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997.

Cohen, Jean L. «Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements.» *Social Research*. vol. 52, no. 4 (1985).

Crouch, Colin & Alessandro Pizzorno (eds.). *The Resurgence of Class Conflict in Western Europe Since 1968*. London: Palgrave Macmillan, 1978.

D'emilio, John. *Sexual Politics, Sexual Communities*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1983.

Dalton, Russell J. & Manfred Kuechler (eds.). *Challenging the Political Order*: *New Social and Political Movements in Western Democracies*. New York: Oxford University Press, 1992.

Downey, Gary L. «Ideology and the Clamshell Identity: Organizational Dilemmas in the Anti–nuclear Power Movement.» *Social Problems*. vol. 33, no. 5 (1986).

Echols, Alice. *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967–1975*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

Emirbayer, Mustafa. «Amanifesto for a Relational Sociology.» *American Journal of Sociology*. vol. 103, no. 2 (1997).

Ennis, James G. «Fields of Action: Structure in Movements' Tactical Repertoires.» *Sociological Forum*. vol. 2, no. 3 (1987).

Epstein, Barbara. *Political Protest and Cultural Revolution: Nonviolent Direct Action in the 1970s and 1980s*. Berkeley: University of California Press, 1991.

Epstein, Steven. «Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism.» *Socialist Review*. vol. 93, no. 17 (1987).

Eyerman, Ron & Andrew Jamison. *Music and Social Movements*: *Mobilizing Traditions in the Twentieth Century*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998.

Fantasia, Rick. *Cultures of Solidarity: Consciousness, Action, and Contemporary American Workers*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Fendrich, James Max. *Ideal Citizens: The Legacy of the Civil Rights Movement*. Albany: State University; New York Press, 1993.

Ferree, Myra Marx & Patricia Yancey Martin (eds.). *Feminist Organizations: Harvest of the New Women's Movement*. Philadelphia, PA: Temple University Press, 1995.

Ferree, Myra Marx & Silke Roth. «Gender, Class, and the Interaction between Social Movements: A Strike of West Berlin Day Care Workers.» *Gender & Society*. vol. 12, no. 6 (1998).

Foxley, Alejandro et al. *Development Democracy and the Art of Trespassing: Essays in Honor of Albert O*. Notre Dame, IN: University Notre Dame Press, 1986.

Freeman, Jo (ed.). *Social Movements of the Sixties and Seventies*. New York: Addison–Wesley Longman Limited, 1983.

Fuss, Diana. *Essentially Speaking: Feminism, Nature, and* Difference. New York: Routledge, 1989.

Gamson, Joshua. «Must Identity Movements Self–destruct? A Queer Dilemma.» *Social Problems*. vol. 42, no. 3 (1995).

Gamson, William A. *The Strategy of Social Protest*. Homewood, IL: Dorsey, 1975.

________. «Political Discourse and Collective Action.» *International Social Movement Research*. vol. 1, no. 2 (1988).

________. «Commitment and Agency in Social Movements.» *Sociological Forum*. vol. 6, no. 1 (1991).

________. *Talking Politics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1992.

Gitlin, Todd. *The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Culture Wars*. New York: Henry Holt, 1995.

Goffman, Erving. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, NY: Doubleday, 1959.

Gordon, Cynthia & James M. Jasper. «Overcoming the 'NIMBY' Label: Rhetorical and Organizational Links for Local Protestors.» *Research in Social Movements, Conflict and Change*. vol. 19, no. 2 (1996).

Gould, Roger V. *Insurgent Identities: Class, Community, and Protest in Paris from 1848 to the Commune*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995.

Hanagan, Michael P., Leslie Page Moch & Wayne Ph Te Brake (eds.). *Challenging Authority: The Historical Study of Contentious Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

Hanagan, Michael. «New Perspectives on Class Formation: Culture, Reproduction, and Agency.» *Social Science History*. vol. 18, no. 1 (1994).

Hirsch, Eric L. «Sacrifice for the Cause: Group Processes, Recruitment, and Commitment in a Student Social Movement.» *American Sociological Review*. vol. 55, no. 2 (1990).

________. *Urban Revolt: Ethnic Politics in the Nineteenth–Century Chicago Labor Movement*. Berkeley: University of California Press, 1990.

Holstein, James A. & Gale Miller. «Rethinking Victimization: An Interactional Approach to Victimology.» *Symbolic Interaction*. vol. 13, no. 1 (1990).

Hunt, Scott A. & Robert D. Benfor. «Identity Talk in the Peace and Justice Movement.» *Journal of Contemporary Ethnography*. vol. 22, no. 4 (1994).

Jasper, James M. & Jane D. Poulsen. «Fighting Back: Vulnerabilities, Blunders, and Countermobilization by the Targets in Three Animal Rights Campaigns.» *Sociological Forum*. vol. 8, no. 4 (1993).

________. «Recruiting Strangers and Friends: Moral Shocks and Social Networks in Animal Rights and Anti–nuclear Protests.» *Social problems*. vol. 42, no. 4 (1995).

Jasper, James M. *Nuclear politics: Energy and the State in the United States, Sweden, and France*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

________. *The Art of Moral Protest*. Chicago, IL: University Chicago Press, 1997.

________. «The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions in and Around Social Movements.» *Sociological forum*. vol. 13, no. 3 (1998).

Jenkins, Richard. *Social Identity*. New York: Routledge, 2014.

Johnston, Hank & David A. Snow. «Subcultures and the Emergence of the Estonian Nationalist Opposition 1945–1990.» *Sociological Perspectives*. vol. 41, no. 3 (1998).

Johnston, Hank, Enrique Larana & Joseph R. Gusfield (eds.). *New Social Movements: From Ideology to Identity*. Pennsylvania: Temple University Press, 1994.

Joyce, Patrick. *Democratic Subjects: The Self and the Social in Nineteenth–century England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Kairys, David (ed.). *The Politics of Law: A Progressive Critique*. 2nd ed. New York: Pantheon, 1990.

Katzenstein, Mary Fainsod & Carol McClurg Mueller (eds.). *The Women's Movements of the United States and Western Europe*. Philadelphia, PA: Temple University Press, 1987.

Kitschelt, Herbert P. «Political Opportunity Structures and Political Protest: Anti–nuclear Movements in Four Democracies.» *British Journal of Political Science*. vol. 16, no. 1 (1986).

Klandermans, Pieter Gijsbertus. *The Social Psychology of Protest*. Oxford: Blackwell, 1997.

Kleinman, Sherryl. *Opposing Ambitions: Gender and Identity in an Alternative Organization*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Krinsky, John. *Working Classification: Identity in Social Movements and Class Formation*. New York: Lazarsfeld Center at Columbia University, 1999.

Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso, 1985.

Lacy Rogers, Kim. *Righteous Lives: Narratives of the New Orleans Civil Rights Movement*. New York: New York University Press, 1993.

Lichterman, Paul. *The Search for Political Community: American Activists Reinventing Commitment*. New York: Cambridge University Press, 1996.

________. «Talking Identity in the Public Sphere: Broad Visions and Small Spaces in Sexual Identity Politics.» *Theory and Society*. vol. 28, no. 1 (1999).

MacCall, George J. & Jerry L. Simmons. *Identities and Interactions. An Examination of Human Associations in Everyday Life*. New York: Free Press, 1978.

Marwell, Gerald & Pamela Oliver. *The Critical Mass in Collective Action: A Micro–Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Marx, Anthony W. *Making Race and Nation: A Comparison of the United States, South Africa, and Brazil*. New York: Cambridge University Press, 1998.

McAdam, Doug & Ronnelle Paulsen. «Specifying the Relationship between Social Ties and Activism.» *American Journal of Sociology*. vol. 99, no. 3 (1993).

McAdam, Doug. *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930–1970*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

________. *Freedom Summer*. New York: Oxford University Press, 1988.

Melucci, Alberto. «The Symbolic Challenge of Contemporary Movements.» *Social Research*. vol. 52, no. 4 (1985).

________. *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society.* London: Hutchinson Radius, 1989.

________. *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Meyer, David S. & Nancy Whittier. «Social Movement Spillover.» *Social Problems*. vol. 41, no. 2 (1994).

Meyer, David S. & Sidney Tarrow (eds.). *The Social Movement Society: Contentious Politics for a New Century*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998.

Micah Cohen, Etahn. *Ideology, Interest Group Formation, and the New Left: The Case of the Clamshell Alliance*. New York: Garland, 1988.

Milkman, Ruth. «Women's History and the Sears Case.» *Feminist Studies*. vol. 12, no. 2 (1986).

Minkoff, Debra C. «Producing Social Capital: National Social Movements and Civil Society.» *American Behavioral Scientist*. vol. 40, no. 5 (1997).

Minow, Martha. *Making All the Difference: Inclusion, Exclusion, and American Law*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990.

Moore, Kelly. «Organizing Integrity: American Science and the Creation of Public Interest Organizations, 1955–1975.» *American Journal of Sociology*. vol. 101, no. 6 (1996).

Morris, Aldon D. & Carol McClurg Mueller (eds.). *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.

Morris, Aldon D. *The Origins of the Civil Rights Movement*. New York: Free Press, 1984.

Oberschall, Anthony. *Social Conflict and Social Movements*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice–Hall, 1973.

Offe, Claus. «New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics.» *Social Research*. vol. 52, no. 4 (1985).

Olson, Mancur. *The Logic of Collective Action*. Cambridge: Harvard University Press, 1965.

Pfaff, Steven. «Collective Identity and Informal Groups in Revolutionary Mobilization: East Germany in 1989.» *Social Forces*. vol. 75, no. 1 (1996).

Phelan, Shane. *Identity Politics: Lesbian Feminism and the Limits of Community*. Philadelphia, PA: Temple University Press, 1989.

Plotke, David. «Whats So New About New Social–Movements?.» *Socialist Review*. vol. 20, no. 1 (1990).

Polletta, Francesca. «Culture and its Discontents: Recent Theorizing on the Cultural Dimensions of Protest.» *Sociological Inquiry*. vol. 67, no. 4 (1997).

________. «'It was Like a Fever': Narrative and Identity in Social Protest.» *Social Problems*. vol. 45, no. 2 (1998).

________. «Contending Stories: Narrative in Social Movements.» *Qualitative Sociology*. vol. 21, no. 4 (1998).

________. «'Free spaces' in Collective Action.» *Theory and Society*. vol. 28. no. 1 (1999).

Powell, Walter W. & Paul J. DiMaggio (eds.). *The New Institutionalism in Organizational Analysis*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991.

Pulido, Laura. «Development of the 'People of Color' Identity in the Environmental Justice Movement of the Southwestern United States.» *Socialist Review*. vol. 26, no. 3/ 4 (1996).

Ringmar, Erik. *Identity, Interest and Action: A Cultural Explanation of Sweden's Intervention in the Thirty Years War*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Robnett, Belinda. *How long? How long? African–American Women in the Struggle for Civil Rights*. New York: Oxford University Press, 1997.

Roth, Benita. «Feminist Boundaries in the Feminist–friendly Organization: The Women's Caucus of ACT UP/LA.» *Gender & Society*. vol. 12, no. 2 (1998).

Rupp, Leila J. & Verta A. Taylor. *Survival in the Doldrums: The American Women's Rights Movement, 1945 to the 1960s*. New York: Oxford University Press, 1987.

Scott, James C. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University press, 1990.

Scott, Joan W. «Deconstructing Equality–versus–difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism.» *Feminist Studies*. vol. 14, no. 1 (1988).

Sewell. Jr., William H. *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Smelser, Neil J. (ed.). *Handbook of Sociology*. Newbury Park, CA: Sage, 1988.

Smelser, Neil J. & Paul B. Baltes (eds.). *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Amsterdam: Elsevier, 2001.

Snow, David A. & Robert D. Benford. «Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization.» *International Social Movement Research*. vol. 1, no. 1 (1988).

Snow, David A. et al. «Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation.» *American Sociological Review*. vol. 51, no. 4 (1986).

Snow, David A., Louis A. Zurcher Jr & Sheldon Ekland–Olson. «Social Networks and Social Movements: A Microstructural Approach to Differential Recruitment.» *American Sociological Review*. vol. 45, no. 5 (1980).

Somers, Margaret R. «The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach.» *Theory and Society*. vol. 23, no. 5 (1994).

Steinberg, Marc W. «'The Labour of the Country Is the Wealth of the Country': Class Identity, Consciousness, and the Role of Discourse in the Making of the English Working Class.» *International Labor and Working–Class History*. no. 49 (1996).

Stryker, Sheldon, Timothy J. Owens & Robert W. White (eds.). *Self, Identity, and Social Movements*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 2000.

Stryker, Sheldon. *Symbolic Interactionism: A Social Structural Version*. Menlo Park, CA: Benjamin–Cummings Publishing Company, 1980.

Tajfel, Henri. *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*. New York: Cambridge University Press, 1981.

Tarrow, Sidney G. *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*. 2nd ed. New York: Cambridge University Press, 1998.

Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

Taylor, Verta & Nicole C. Raeburn. «Identity Politics as High–risk Activism: Career Consequences for Lesbian, Gay, and Bisexual Sociologists.» *Social Problems*. vol. 42, no. 2 (1995).

Taylor, Verta. «Social Movement Continuity: The Women's Movement in Abeyance.» *American Sociological Review*. vol. 54, no. 5 (1989).

Teske, Nathan. *Political Activists in America: The Identity Construction Model of Political Participation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Tilly, Charles. *From Mobilization to Revolution*. Reading, MA: Addison–Wesley, 1978.

________ (ed.). *Citizenship, Identity, and Social History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Touraine, Alain. *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

________. «An Introduction to the Study of Social Movements.» *Social Research*. vol. 52, no. 4 (1985).

Tracy, James. *Direct Action: Radical Pacifism from the Union Eight to the Chicago Seven*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996.

Traugott, Mark (ed.). *Repertoires and Cycles of Collective Action*. Durham, NC: Duke University Press, 1995.

Warner, Michael (ed.). *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1993.

Whalen, Jack & Richard Flacks. *Beyond the Barricades: The Sixties Generation Grows Up*. Philadelphia, PA: Temple University Press, 1989.

Whittier, Nancy. *Feminist Generations: The Persistence of the Radical Women's Movement*. Philadelphia, PA: Temple University Press, 1995.

Zald, Mayer N. & John David McCarthy (eds.). *The Dynamics of Social Movements: Resource Mobilization, Social Control, and Tactics*. Cambridge, MA: Winthrop, 1979.



مراجعات الكتب

Book Reviews



كولاج ورق على خشب، 100×70 سم (2019).
Paper collage on wood, 100x70 cm (2019).



مجد أبو عامر | Majd Abuamer*

النكبة ونشوء الشتات الفلسطيني في الكويت

The Nakba and The Emergence of the Palestinian Diaspora in Kuwait

عنوان الكتاب:	النكبة ونشوء الشتات الفلسطيني في الكويت.
المؤلف:	شفيق الغبرا.
الناشر:	المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
مكان النشر:	الدوحة/ بيروت.
تاريخ النشر:	2018.
عدد الصفحات:	342 صفحة.

* باحث مهتم بقضايا التحوّل الديمقراطي. حاصل على شهادة الماجستير في العلوم السياسية والعلاقات الدولية من معهد الدوحة للدراسات العليا.

Researcher in Political Science specialising in Democratic Transition. He received a Master's degree in Political Science and International Relations from the Doha Institute for Graduate Studies.

مقدمة

يندرج كتاب **النكبة ونشوء الشتات الفلسطيني في الكويت** في فضاء الدراسات الأكاديمية حول اللاجئين الفلسطينيين والشتات الفلسطيني التي اختلفت في مقارباتها؛ فمنها ما ركز على المعاناة وعملية التطهير، ومنها ما درس مرحلة النكبة، في حين اهتمت مجموعة أخرى بالمخيمات وحركات المقاومة داخلها، وبحثت أخرى في الأوضاع القانونية للاجئين الفلسطينيين في ضوء القانون الدولي والمنظمات الدولية، بينما تناولت دراسات أخرى خصوصية اللجوء الفلسطيني، وقضايا الهوية والاندماج، إضافة إلى غيرها من الحالات المحددة[1]. وفي هاتين المجموعتين الأخيرتين، وانخراطًا في النقاش العلمي حول مجتمعات الشتات عامةً، والشتات الفلسطيني خاصةً، تندرج مساهمة أستاذ العلوم السياسية شفيق الغبرا، لتسلط الضوء على موضوع ما يزال مفتوحًا للبحث، ألا وهو تجربة الشتات الفلسطيني في الكويت، من خلال بحث نشأتها وارتباطها المباشر بالنكبة الفلسطينية عام 1948، متوسلةً تقنية التاريخ الشفوي.

وجدير بالذكر أنّ الفلسطينيين قد ذهبوا للعمل في دول الخليج العربية منذ ثلاثينيات القرن العشرين، وأنّ موجات الهجرة ازدادت بعد نكبة 1948، ومن ثم بعد نكسة عام 1967، وخصوصًا في ظل عدم توافر فرص العمل في دول طوق فلسطين. وفي هذا الشأن، يشار إلى عام 1936 بوصفه معلمًا زمنيًا لأول حضور فلسطيني في الخليج، وهو تاريخ وصول أول بعثة تضم خمسة مدرسين فلسطينيين إلى الكويت، وذلك بطلب من الشيخ عبد الله جابر الصباح إلى مفتي فلسطين الحاج أمين الحسيني[2]. ويمتاز وضع الفلسطينيين في هذه البلدان بخصوصية تختلف عن باقي البلدان العربية؛ إذ لم تتعامل دول الخليج العربية مع الفلسطينيين بصفتهم لاجئين. يُضاف إلى ذلك أنّ وكالة الأمم المتحدة لإغاثة وتشغيل لاجئي فلسطين في الشرق الأدنى «الأونروا»، لا تعمل في أيٍّ دولة من هذه الدول التي لم يُصدر أيٌّ منها تشريعًا يعطي الفلسطينيين حماية أو أفضلية في مسألة الإقامة أو العمل، بل إنهم عوملوا كأي موظف أجنبي[3].

وفي ذلك، يبحث المؤلف في كتابه تجربة الجماعة الفلسطينية، وآليات الصمود وتشكّلها الاجتماعي - الاقتصادي في الشتات، من خلال دراسة حالة الفلسطينيين الوافدين إلى الكويت بعد نكبة 1948، بوصفها نموذجًا يُفهم بواسطته سلوك باقي الجماعة الفلسطينية في مختلف أماكن وجودها. وفي ذلك، أيضًا، يدرس الاستراتيجيات المتبعة في البقاء وإعادة تكوين النسيج الاجتماعي الفلسطيني وشبكاته، بعد أن دُمّر ماديًا باقتلاعه من جغرافيته وتشتيت جماعته، بالتركيز على العائلة والشبكات العائلية العابرة للأوطان؛ أي العلاقات والروابط غير الرسمية من حيث هي وحدة رئيسة للبقاء الاجتماعي والثقافي والاقتصادي، وإعادة التنظيم، وهو ما يمكن اعتباره الإسهام العلمي

(1) آري كنودسن، وساري حنفي، **اللاجئون الفلسطينيون في المشرق العربي: الهوية والفضاء والمكان**، ترجمة ديما الشريف، مراجعة وتقديم جابر سليمان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 47-48.

(2) سمير البرغوثي، «الفلسطينيون في الخليج»، **مجلة تسامح**، العدد 19 (2007)، ص 59.

(3) أنيس فوزي قاسم، «الوضع القانوني والسياسي للجاليات الفلسطينية في بلدان مجلس التعاون لدول الخليج العربية»، في: **بلدان مجلس التعاون لدول الخليج العربية: التحديات الاجتماعية والاقتصادية** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، ص 163-169.

للدراسة؛ أي تقديم مقاربة نظرية لفهم مجتمعات وشعوب اللادولة، من خلال ديناميات روابط التضامن الاجتماعي. وأثناء ذلك، نهتمّ بالإجابة عن سؤالين رئيسين، هما: كيف عملت الروابط العائلية، وعلاقات القرية/ البلدة، في الحفاظ على النسيج الاجتماعي الفلسطيني وإعادة بنائه في دول جديدة؟ ولماذا لم يندمج الفلسطينيون مع شعوب البلدان العربية المضيفة، ومن ثم ربما ينسيهم اندماجهم النكبة المتحكمة في وجودهم المادي – المعنوي؟ (ص 14)، كما نهتمّ بسؤالين فرعيين، هما: ما أثر الغزو العراقي للكويت في طبيعة العلاقة بين الفلسطينيين والكويتيين؟ وكيف أصبحت الجالية الفلسطينية بلا تأثيرٍ في الكويت؟ (ص 21).

اعتمدت الدراسة في مصدر معلوماتها على مقابلات شخصية مع أشخاص رووا ما عايشوه (يصل عددها إلى 110 من المقابلات)، بحث من خلالها المؤلف دور الشبكات العائلية في التأقلم والبقاء، وتوثيق التجربة الجماعية لفلسطينيي الكويت، بما ينطوي عليه ذلك من أسباب الوصول، وطرائق العبور/ التهريب نحو الكويت، ومنها ما يشبه ما أورده غسان كنفاني في روايته **رجال في الشمس**[4]، وبدأت المقابلات مع أوائل الفلاحين الواصلين إلى الكويت في خمسينيات القرن الماضي، وقادت كل مقابلة إلى أخرى لتفتح سيورًا جديدة للبحث، وتكشف آليات تواصل العائلة الفلسطينية العابرة للأوطان، وكيفية قيام الشبكة العائلية بإعادة النسيج الاجتماعي والبقاء (ص 16–19). ويشار هنا إلى المنهجية المستندة إلى التاريخ الشفوي الذي يوفر، على الرغم من إشكالياته في المناهج التاريخية، تفاعلًا مباشرًا بين الراوي والباحث، ويستفيد من الذاكرة التي قد تعتبر مصدرًا يثري المصادر المكتوبة ويكملها، وهو الأمر الذي لا مناص منه لفهم تجربة الشتات الفلسطيني التي تفتقد إلى أرشيفها الخاص لأسباب مفهومة.

يقع الكتاب في عشرة فصول. في الفصل الأول، يحدد المؤلف الإطار النظري للدراسة، مراجعًا أدبيات الهجرة، ومحددًا المفاهيم الرئيسة للدراسة. وفي الفصل الثاني، يقدم مدخلًا تاريخيًا يروي فيه حكاية النكبة الفلسطينية. أما في الفصل الثالث، فيدرس بداية هجرة النخبة الفلسطينية إلى الكويت، والعوامل التي بَنْيَنت الشتات الفلسطيني في الكويت. وفي الفصل الرابع، يسلط الضوء على دور التماسك العائلي والشبكات الاجتماعية في تكون هجرة متسلسلة. وينتقل في الفصل الخامس إلى خصوصية هجرة الفلاحين الفلسطينيين، بما في ذلك طرائق التهريب. أما في الفصل السادس، فيتطرق إلى العائلة الفلسطينية بوصفها منظومة عابرة للأوطان، من خلال تتبع سِير ثلاث عائلات فلسطينية كحالة دراسية. وفي الفصل السابع، يحلل الوظائف والأنماط السلوكية للشبكات العائلية الفلسطينية، بما في ذلك الأمن العائلي الجماعي، وأنماط السكن، وأحوال الزواج. أما في الفصل الثامن، فيشير إلى أشكال التكافل الفلسطيني في الشتات عن طريق ظهور صناديق القرى والبلدات والمراكز العائلية. وفي الفصل التاسع، يعالج أثر غزو العراق للكويت في العلاقة بين الفلسطينيين والكويتيين. وأخيرًا، يقرأ المؤلف في الفصل العاشر مستقبل الشتات الفلسطيني في الكويت، وحاله بعد غزو العراق للكويت.

(4) غسان كنفاني، **رجال في الشمس**، الآثار الكاملة. مج 1: الروايات (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1972).

أولًا: العائلة والشبكة الفلسطينية في سياق اللادولة

مع بداية نيسان/ أبريل 1948 – قبل الإعلان الرسمي عن دولة إسرائيل – استولت المنظمات الصهيونية، من خلال هجماتها التي تُعرف بـ «خطة داليت» (10 آذار/ مارس 1948)، على معظم المناطق الساحلية، بما فيها مناطق غير ممنوحة لليهود بموجب قرار التقسيم 1947، وقد هُجّر على إثرها نحو ثلاثمئة ألف فلسطيني. وكان الفلسطينيون حينها بلا أسلحة ولا قدرات دفاعية، آملين أن يحصلوا على الدعم من البلدان العربية التي ما فتئت تطمئنهم، إلى أنْ وقعت مجزرة «دير ياسين» (9 نيسان/ أبريل 1948) التي قطعت هذه الآمال، ونشرت الذعر في مختلف أنحاء البلدات الفلسطينية؛ ما أدى إلى هروب الكثير من الفلسطينيين إلى أماكن آمنة، مثل غزة، ومصر، ولبنان، وسورية، والأردن. وتكررت المجازر ذاتها، في مناطق أخرى، على غرار هجوم قوة من الإرغون ومنظمة الهاغاناه على حي المنشية في يافا (24 نيسان/ أبريل 1948). وعلى خلاف الغالبية الفلسطينية، أدرك القليل فقط أن مرحلة مستمرة من الشتات قد بدأت، وأن العودة لن تكون خلال أيام (ص 58–61). وبعد مرور أقل من شهر على دخول الجيوش العربية في 15 أيار/ مايو 1948، وعدد قواتها لا يتجاوز 28 ألف جندي، وقعت الهدنة الأولى. وكان غالبية الفلسطينيين لم يغادروا قراهم بعد، إلى أن نفذت مجازر في حقهم وطردهم الإسرائيليون، ومثال ذلك ما حدث في اللد والرملة (12 و13 تموز/ يوليو 1948) بعد انسحاب الجيش العربي المفاجئ. وبذلك، بعد حياة مزدهرة في فلسطين، بدأ الفلسطينيون رحلة اللجوء، وتفرقت العائلات في بلدان الشتات، وأصبحوا يعيشون على الهامش سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا (ص 62–63).

وفي هذا الصدد، يَعتبر المؤلف مفهوم اللادولة متحكمًا في الوضع الفلسطيني، ويذكر أن لجوء الفلسطينيين إلى الكويت لم يكن لجوءًا تقليديًا؛ حيث إنه ليس من مكان أقل تقدمًا إلى آخر متطور، بل هو خيار عمل في بلد عربي في طور النمو (ص 14–16). ويعرّف المؤلف اللادولة Statelessness بأنها «أي خسارة للجنسية والحقوق المتصلة بها، بواسطة إسقاط وسحب الجنسية من جهة ما، أو إسقاطها نتيجة التطهير العرقي والتهجير الجماعي مع عدم السماح بالعودة، كما حصل مع الفلسطينيين في عام 1948» (ص 22). ويبقى من لا دولة له ضحية على الدوام للمشكلات السياسية والأحداث الدولية، كما أنّه يفتقد الأمان حتى في حال حصوله على جنسية أخرى. وهناك ممن لا دولة له مَن يرفضون محاولات الاستيعاب وإنشاء وطن بديل، وذلك لعدم التنازل عن الحق التاريخي في الوطن الأصلي. ومن ثم، تصبح اللادولة حالة مستمرة تعيشها شعوب الشتات، وتتولد منها ممارسات و/ أو مؤسسات، تعمل على البقاء (ص 23–25).

قبل عام 1948، برزت العائلة الفلسطينية بوصفها وحدة أساسية[5]، على مستوى التنظيم الاقتصادي والحرفي، حيث يتشارك أفراد العائلة الواحدة في المصلحة وتتوارث الحرفة، وعلى مستوى النمط الإسكاني القائم على توسع رقعة البيت لتتحول إلى حي/ قرية بالتوازي مع توسع العائلة، وكذلك

(5) يتفق مع ذلك بيرديغون، الذي يرى أن للعائلة الفلسطينية استثنائية ما؛ كونها المؤسسة المستمرة التي تشكل التجربة الفلسطينية، ينظر: سيلفان بيرديغون، «المؤسسة الوحيدة الباقية والقابلة للحياة (الأسرة)»، في: كنودسن وحنفي، ص 315–339.

على مستوى العمل السياسي والأحزاب التي تكون فيها القيادة عائلية، مثل آل الحسيني وآل النشاشيبي (ص 25–27). أما بعد عام 1948، فتمزقت الوحدة المادية للعائلة الفلسطينية، واختلفت أنماط اندماج الفلسطيني في الشبكة الاجتماعية. وفي ذلك، يدرس المؤلف الشبكة التي ينخرط فيها النازح، من خلال مستويين؛ مفهوم الشبكة الموسعة – بحسب تعريف أرنولد ل. إبستين Arnold L. Epstein – التي ورد فيها قوله: «مجموعة واسعة من العلاقات بين الأقرباء وأبناء الحي الواحد والقرية الواحدة سابقًا، وهو يشمل روابط الصداقة. هذه المجموعة ليست بالضرورة شديدة الترابط في مجملها»، ومفهوم الشبكة الفعلية، وهي «مجموعة من العلاقات الكثيفة وشديدة الانتظام، التي يمكن أن تكون قائمة بين أفراد تجمعهم روابط العائلة والقرابة والصداقة والجوار». وينتقل الأعضاء بين هاتين الشبكتين، نظرًا إلى عوامل و/ أو أزمات مختلفة (ص 38–39). وينظر إلى أهمية دور الشبكة، كون أعضائها هم من يدعمون بعضهم بعضًا، ويوفرون سبل الاستقرار والبقاء والرعاية الاجتماعية، وهم من يؤثرون في دورة الحياة الطبيعية للأسرة، والذين يتقاربون في السكن، وغالبًا تكون بينهم صلة قرابة، أو هم أنفسهم أبناء البلدة القديمة (ص 43).

ومن خلال مراجعة الأدبيات النظرية حول الشبكة واللادولة والعائلة، وحول الشتات الفلسطيني، يضع المؤلف مجموعة من الاقتراحات/ الفرضيات للدراسة: (1) نشأ الشتات الفلسطيني الأول في الكويت بسبب توافر الظروف الاجتماعية والاقتصادية. (2) نشأ الشتات الفلسطيني في الكويت بسبب إرادة الكويتيين استيعاب الفلسطينيين. (3) رأت النخبة الكويتية أن العنصر الفلسطيني مفيد للتطوير والتنمية للاستقلال عن بريطانيا. (4) استخدم الفلسطينيون العائلة وسيلةً رئيسة للبقاء الإنساني والاجتماعي. (5) المجتمع الفلسطيني كان سيتفكك وينصهر في البيئة العربية لولا دور العائلة في البقاء. (6) تعاملت العائلة الفلسطينية مع الأزمة بمرونة، واستوعبت التغييرات وتأقلمت معها. (7) التفاقم في مستوى الأزمة يحوّل الشبكة الموسعة إلى شبكة فعلية. (8) نشطت العائلة الفلسطينية من خلال شبكاتها في صياغة وجودها وعلاقاتها الاجتماعية. (9) العائلة عامل مستقل يستوعب التغييرات ويؤثر فيها (ص 52–54).

يقدم المؤلف في الفصل السابع مادةً تحليلية أنثروبولوجية غنية بالوظائف والأنماط السلوكية للشبكات العائلية الفلسطينية، والعلاقة بينها والقرى والمدن التي انبثقت منها، وذلك من خلال نموذج الكويت. فالشبكة العائلية تشدّ أواصر العلاقات من خلال الالتزامات والواجبات التقليدية، ومن خلال التنشئة الاجتماعية تبقي العلاقة قائمةً مع الوطن الأصلي (ص 161–162). وللحصول على الأمن العائلي الجماعي، كان أعضاء الأسرة في الكويت والواصلون الجدد يبحثون عن بعضهم للعيش متجاورين، وتفعيل الشبكة العائلية الفعلية معيدين بذلك أجواء القرية الفلسطينية التقليدية، ومن ذلك يتبين دور النمط السكني في تعزيز الشبكات واستمرارها (ص 163–165).

قبل عام 1967، كان مجتمع الفلسطينيين في الكويت أغلبه من غير المتزوجين. لكن بعد عام 1967، ومع زيادة موجات اللاجئين، وتأسيس عائلات النواة في الكويت أيضًا، ازدهرت علاقات التزاوج في مجتمع الشتات، وهو أمر

أدى إلى مأسسته. وباتت احتفالات الزواج، إضافةً إلى المناسبات الاجتماعية المختلفة، من أهم الأحداث التي تجمع الفروع العائلية من شتى أماكن وجودها (ص 165–170)، لتعكس هذه الروابط الاجتماعية القوية بين أبناء القرية الواحدة آليات التضامن والالتزام الوطني تجاه فلسطين، وعدم ضياعها من ذاكرتهم (ص 186–187)، وخصوصًا أن ذاكرة جيل ما بعد فلسطين هي «متخيلة»، فارتباطهم الحي بهذا الماضي المتخيل يتم من خلال الجيل الذي عايش النكبة[6]. وعليه، فإن تفعيل الشبكة الاجتماعية العائلية يكون بمنزلة إعادة إنتاج للهوية؛ وذلك كون الهوية ليست معطى تاريخيًا، بل يعاد تشكيلها باستمرار بوصفها بنية تتعدل وفق المصلحة الجماعية[7].

ومع الضغوط الاقتصادية[8] المتراكمة في منتصف السبعينيات، وفي ظل وجود الشبكات العائلية الفعلية والموسعة، ظهرت صناديق القرى والبلدات في الشتات الكويتي – مثل الصناديق الموجودة في القرى السابقة – وتبين هذه الصناديق توسع دور العائلة في الشتات، حيث إن جهد الدعم الاقتصادي صار عائليًا وممأسسًا؛ إذ يدفع كل فرد في العائلة مبلغًا ماليًا شهريًا، وتذهب هذه الأموال إلى مَن يحتاج إليها مِن العائلة، ليس فقط لمن هم داخل الكويت، بل في مناطق الشتات الأخرى، وداخل فلسطين أيضًا، بحيث يصبح الصندوق عابرًا للأوطان (ص 204–205). وكذلك، ظهرت المراكز العائلية – أو ما يسمى ديوان العائلة – التي تؤدي إلى تفعيل الشبكة العائلية الفعلية والموسعة (ص 206–208).

ثانيًا: هجرة النخبة الفلسطينية

يشير المؤلف إلى أن الوافدين الأوائل إلى الكويت لم يكونوا من النخبة الفلسطينية التقليدية؛ كون النخبة التقليدية من العائلات فقدت مصادر نفوذها السياسية والاقتصادية بعد عام 1948، وعاشت على انتظار العودة. وهذا الأمر قلص استثماراتها وزاد من مسؤولياتها، واضطرها إلى البحث عن العمل مثل غيرها (ص 112–113). ويرصد المؤلف ست استجابات، عملت على بنية الشتات الفلسطيني في الكويت؛ أي حولته من لجوء ونفي مؤقتين إلى شتات مستمر: أولًا، بعد دمار النكبة ومحاولة التأقلم مع ظروف اللجوء، أخذ الفلسطينيون يبحثون عن العمل، وكان الخيار هو البلدان العربية. ولتحقيق ذلك، كان عليهم ملء الفراغ الذي تحتاج إليه هذه البلدان فاتجهوا إلى دول الخليج ومنها الكويت، التي اتجه إليها مئات الفلسطينيين المتعلمين بين 1948 ومطلع الخمسينيات، وذلك كونها «الأكثر انفتاحًا في منطقة الخليج في ذلك الزمن، والأكثر قومية وعروبة واستعدادًا للتقدم والنهوض منذ عقود ما قبل النفط»، كما أن النخبة الكويتية رأت في قدوم الفلسطينيين العرب عاملًا للحفاظ على عروبة الكويت، في خضم استقلالها عن بريطانيا. ثانيًا، بعد الوصول إلى الكويت، بدأت هذه النخبة

(6) Anaheed Al-Hardan, *Palestinians in Syria: Nakba Memories of Shattered Communities* (New York: Columbia University Press, 2016), pp. 114, 130–131, 156.

(7) عزمي بشارة، **طروحات عن النهضة المعاقة** (بيروت/ لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 2003)، ص 175–176.

(8) يرى ساري حنفي أن مشكلة اللاجئين في بلدان مجلس التعاون لدول الخليج العربية اقتصادية، لا ثقافية، ينظر:
Sari Hanafi, «Rethinking the Palestinians Abroad as a Diaspora: The Relationships between the Diaspora and the Palestinian Territories,» in: André Levy & Alex Weingrod (eds.), *Homelands and Diasporas: Holy Lands and Other Places* (California: Stanford University Press, 2005), pp. 97–122.

المثقفة ببناء روابط أسست لمجتمعهم الجديد. ثالثًا، بعد الحصول على وظائف في الكويت، صاحبهم هاجس المهنية العالية لكسب ثقة أرباب العمل، وتعزيز الثقة بالاعتماد على كفاءاتهم وتمكنوا من ذلك، فحصلوا على وظائف ثابتة. رابعًا، بناءً على الهاجس السابق، تولد قلق تحسين المستوى التعليمي بصفته متطلبًا للبقاء. خامسًا، ثمة استجابة - وهي استجابة محورية - تمثلت في المسؤوليات العائلية، بإنقاذ أفراد العائلة ولمّ الشمل. سادسًا، استعادة النخبة الفلسطينية لهويتها والتعبير عنها (ص 69-72).

ويذكر المؤلف، من خلال عدة تجارب قابلها، أن الشبكات الاجتماعية، بما فيها من علاقات شخصية وعائلية ومعارف، أدت دورًا مهمًا في العثور على الوظائف؛ ما ساهم في هجرة الكثير من الفلسطينيين إلى الكويت، وكان أغلبهم في أوائل وأواسط العشرينيات (ص 74-80). وقد ساهم الفلسطينيون، وتركوا أثرًا تنمويًا في الكويت، سواء كان اقتصاديًا أو إداريًا أو عسكريًا أو تربويًا، وشكلوا وزنًا مهمًا في القوة العاملة. فمثلاً، شكّل الفلسطينيون، في عام 1965، 48 في المئة من الموظفين في القطاع العام، و41.4 في المئة في القطاع الخاص. ومع سياسة الحكومة الطويلة الأمد المتمثلة بـ«تكويت» القطاع العام، استقال العديد من الفلسطينيين من وظائفهم الحكومية العليا، واتجهوا نحو القطاع الخاص (ص 84-88).

ويرى المؤلف، أنه لولا التماسك العائلي، لما بقي الوجود الجماعي الفلسطيني أو استمر. فما جاء بالوافدين الأوائل إلى الكويت هو سعيهم لإنقاذ عائلاتهم وتحسين ظروفهم المعيشية، وكذلك دعم إخوتهم في المسار التعليمي. وفي ذلك - ولا سيما بسبب الوضع المادي السيئ - خطت نساءٌ فلسطينياتُ المنحى ذاتَه في إعالة الأسرة والاغتراب والابتعاد عن العائلة أول مرة، ومنهن مَن ذهبن إلى الكويت. وبذلك، تغيرت النظرة التقليدية إلى المرأة بعد عام 1948، الأمر الذي مثل النزعة العائلية الأولى. ومن جهة أخرى، فإنّ الفلسطينيين الذين يصلون أولاً إلى الكويت يكونون بمنزلة «جسر العبور» إلى الشبكة الاجتماعية في تأمين الوظائف، وبذلك تكونت «الهجرة المتسلسلة» (ص 103-107). ورغم تكيف الوافدين الأوائل مع الوضع المادي بعد حدث النكبة، فإنهم لم يتكيفوا نفسيًا؛ إذ إنّ العلاقة بفلسطين وحلم العودة إليها هو ما شكّل الوجود الجماعي للفلسطينيين في الكويت، وحافظ على هويتهم التي ترتكز على مقاومة المشروع الصهيوني، وخلق روابط ضرورية لتغيير واقع النكبة. وتفعلت هذه الهوية السياسية مع ازدياد التهميش العربي للجماعة الفلسطينية، والحاجة إلى إثبات الوجود سياسيًا؛ ما أدى إلى تأسيس منظمة التحرير الفلسطينية (1964)، وانطلاق الثورة الفلسطينية المعاصرة (1965) (ص 107-109).

وعلى الرغم من أهمية التحليل الأنثربولوجي الذي يتناول الدور السياسي للبنى الاجتماعية والعلاقات الوشائجية أو التضامنية في الكويت التي حاولت تعويض حالة اللادولة، فإنه يؤخذ على تحليل المؤلف مغالاته في تقدير دور العائلة والشبكة الاجتماعية بشأن صنع الهوية والحفاظ عليها؛ إذ إنّ العائلة وحدها لا تصنع الهوية الوطنية الجماعية، ولا بد لفهم نجاح المجتمع الفلسطيني في الحفاظ على وحدته وتماسكه، في مختلف مناطق وجوده، من عدم إغفال الدور الذي تؤديه المؤسسات السياسية، وأهمها وأبرزها

منظمة التحرير الفلسطينية. وفي حالة الكويت، لا يمكن كذلك إغفال دور السياسات الكويتية، التي خلافًا للعديد من الحالات الأخرى، دعمت تشكيل أطر سياسية ومؤسساتية فلسطينية على أرضها قبل احتلال فلسطين.

ثالثًا: هجرة الفلاحين الفلسطينيين

كان وضع الفلاحين الفلسطينيين أصعب من وضع باقي الشرائح الاجتماعية المتعلمة؛ وذلك لأن أغلبهم لا يحترف إلا الزراعة، ومن ثم فإنّ الخيارات أمامهم محدودة من الناحية الاقتصادية. أما على المستوى الاجتماعي، فقد اعتادوا العيش قبل عام 1948 وفق نموذج العائلة الموسعة؛ حيث يسكن الآباء والأبناء المتزوجون في البيت نفسه، وحيث تتكون القرية من مجموع عدد من العائلات. وقد واجهت هذه الفئة صعوبة في التأقلم، لما وصل أفرادها إلى الكويت في مطلع الخمسينيات، وذلك بسبب تحولهم إلى مهن أخرى، ولعدم إمكانية استصدار تأشيرات السفر لهم من جانب البريطانيين أيضًا، فكانت طريقهم إلى الكويت غير شرعية؛ أي عبر التهريب. وما ساعدهم في البقاء والحصول على وظائف، هو لجوؤهم إلى الشبكة الاجتماعية، وقد مثل الفلاحون وعائلاتهم في الستينيات والسبعينيات 60 في المئة من الجالية الفلسطينية في الكويت (ص 119–121).

إنّ ما ساهم في توظيف هؤلاء الفلاحين هو جهد المسؤولين الكويتيين وتعاطفهم معهم، وجهد الرواد الأوائل من المتعلمين الفلسطينيين؛ فمن كان من الفلاحين – وأغلبهم كان في بداية العشرينيات أو أصغر – لم يكن يملك خبرة عملية غير الزراعة، وكان يُعيَّن مساعدًا، وهكذا تكون الوظيفة تدريبية في الوقت نفسه. لكنّ الفلسطينيين، في المقابل، عملوا للحصول على شهادة ثانوية أو جامعية، كما مولوا تعليم أشقائهم الأصغر سنًّا، ومن ثم ساعدوا في استقدامهم إلى الكويت، وذلك بعد أن رأوا أن الفرص تكون متاحة أكثر بالنسبة إلى من يملك تعليمًا أفضل. ومع مرور الوقت، صار الفلسطينيون فئة نوعية؛ متعلمة وحرفية (ص 135–141).

رابعًا: الفلسطينيون بين نارين: غزو العراق للكويت

يرى المؤلف أنه رغم العلاقات الوثيقة بين الفلسطينيين والكويتيين، فإن عدة مخاوف عكرت هذه العلاقات، وأنّ خوف الكويتيين تبلور بعد حرب 1973 من أن يقود الحل السياسي الإقليمي إلى بقاء الفلسطينيين في الكويت، وقد كانوا يشكلون في ذلك الوقت أكثر من نصف المواطنين. ومنذ السبعينيات، بدأت السلطات الكويتية في فرض قيود على التأشيرات وتصاريح العمل والتعليم لغير الكويتيين، وبدأت كذلك في تنفيذ سياسة «التكويت» في القطاع الحكومي الذي كان الوجود المدني الفلسطيني يشكل منافسًا له. وإلى حين الغزو العراقي للكويت (2 آب/ أغسطس 1990)، كان الفلسطينيون أكثر الوافدين إلى الكويت نفوذًا، كما كانت الكويت أكثر البلدان العربية إيجابيةً في التعامل مع الفلسطينيين، وأكثر الدول دعمًا للانتفاضة الفلسطينية (1987) (ص 239–243).

ولما انفجرت الأزمة في آب/ أغسطس 1990، انقسم المجتمع الفلسطيني في الكويت؛ نظرًا إلى الصراع بين القيم القومية والمصالح المعيشية –

وفقًا لخبرات كلٍّ من هذه المجموعات في الكويت - إلى ما يلي: أولًا، «فلسطينيون متعاطفون مع العراق بنسب مختلفة»، كون هذا الحدث يمكن أن يفيد العرب والقضية الفلسطينية، وكان أغلب أفراد هذه الفئة من ذوي أوضاع اقتصادية متدنية، وارتفعت حدة موقفهم مع ربط الانسحاب من الكويت بانسحاب إسرائيل من الضفة الغربية وقطاع غزة. ثانيًا، «فلسطينيون معارضون للغزو، متعاطفون مع الكويت ومتيقنون من رعونة الخطوة العراقية»، وكانت نسبتهم داخل الكويت في بداية الغزو لا تقل عن 30 في المئة؛ ومن ثم أخذت في الارتفاع، وخصوصًا مع ما تعرض له الكثير من الفلسطينيين من الجيش العراقي، ووضوح نية العراق من هذا الغزو. ثالثًا، «آخرون اتخذوا سبيل الحياد متيقنين أن العراق سيخرج من الكويت خلال أيام»، وهذا الموقف بُني على الرغبة في عدم التدخل، وهذه الفئة لم تشارك في النشاطات السياسية الفلسطينية حتى قبل الغزو، وكانت نسبتها 30 في المئة، لكنها تحولت إلى رفض الغزو، بعد رؤية الممارسات العراقية في الكويت (ص 244-248).

ورغم إمكانية هذا التأطير لمواقف الفلسطينيين من الغزو العراقي للكويت إلى ثلاثة اتجاهات رئيسة، فإن ثمة إشكالية منهجية تتبين هنا؛ فكيف يمكن قياس الرأي العام الفلسطيني والخروج بتعميمات ونسب مئوية، بناءً على مقابلات شخصية وحوارات مع فلسطينيين لا تتجاوز 110 من المقابلات؟ وينسحب الأمر نفسه على الملاحظات الإحصائية التي أوردها الكتاب في تصنيفه للفلسطينيين البالغ عددهم مئتي ألف والذين غادروا الكويت في فترة الغزو، والذين وصفهم المؤلف بأنهم معارضون للاحتلال (ص 259-260). لا تسمح منهجية التاريخ الشفوي بالخروج باستنتاجات إحصائية، وهي تساعدنا بصعوبة بالغة على ملء فجوات بحثية لا يمكن دراستها من خلال منهجيات العلوم الاجتماعية بسبب غياب الأرشيف؛ لهذا السبب تتسم الأبحاث المعتمدة أساسًا على التاريخ الشفوي بالتحفظ المنهجي وتجنب القطعيات.

مع بدايات عام 1992، تقلص عدد الفلسطينيين من 150 ألف إلى 30 ألف شخص، وكان نجاح هؤلاء في البقاء - سواء من أصحاب الجنسية الأردنية أو الذين لديهم وثيقة سفر - يعود إلى كفلائهم الكويتيين، غير مئات المقيمين غير الشرعيين من حملة الوثيقة المصرية من قطاع غزة، وذلك لأنه لا مكان يستطيعون الذهاب إليه، ولم يشمل هذا العدد الفلسطينيين من حملة الجنسيات الأخرى؛ كالجنسية الكويتية أو الأميركية مثلًا. وقد بقي القيد الأمني (شبهة التعامل مع النظام العراقي أيام الغزو) عائقًا أمام توظيف العديد من الفلسطينيين، وخصوصًا أصحاب الوثائق المصرية (ص 292-295). وبعد عام 1991، صارت الكويت تتعامل مع الفلسطينيين من أصحاب الجواز الأردني بصفتهم أردنيين، وعادت العلاقات الرسمية بين الفلسطينيين والكويت عام 2001، وافتتحت عام 2013 سفارة فلسطين في الكويت (ص 296-299).

خاتمة

يقدم المؤلف في كتابه صورة بانورامية قائمة على بحث ميداني ومقابلات مسجلة عن جانب غير موثق من حياة الجالية الفلسطينية في الكويت، مسلطًا الضوء على دور العائلة الفلسطينية المركزي والشبكات الاجتماعية العابرة للأوطان، التي عملت على البقاء الاجتماعي - الاقتصادي، وساهمت

في الحفاظ على الهوية وإعادة إنتاجها. ومن خلال دراسته لحالة الكويت التي لها خصوصية، مقارنةً بأماكن وجود الفلسطينيين الأخرى، يقدم الكتاب أطروحةً يمكن استخدامها إطارًا نظريًا لدراسة تجربة الفلسطينيين في أماكن شتات أخرى، ببحث جوانب التضامن الاجتماعي وديناميات عمل الشبكات الاجتماعية. كما أن الكتاب يتطرق إلى ملفات غير مبحوثة في الشتات الفلسطيني، منها هجرة الفلاحين إلى الكويت وطرق التهريب، إضافة إلى بحثه في العلاقة بين الفلسطينيين والكويتيين، إبان الغزو العراقي للكويت، الذي حاول فيه كسر المغالطات حول موقف الشعب الفلسطيني من الغزو، فضلاً عن تبيينه وجه التضامن بين الشعبين أثناء الغزو وبعده.

المراجع

References

العربية

البرغوثي، سمير. «الفلسطينيون في الخليج». **مجلة تسامح**. العدد 19 (2007).

بشارة، عزمي. **طروحات عن النهضة المعاقة**. بيروت/ لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 2003.

بلدان مجلس التعاون لدول الخليج العربية: التحديات الاجتماعية والاقتصادية. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، 2016.

كنفاني، غسان. **رجال في الشمس**. الآثار الكاملة. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1972.

كنودسن، آري، وساري حنفي. **اللاجئون الفلسطينيون في المشرق العربي: الهوية والفضاء والمكان**. ترجمة ديما الشريف. مراجعة وتقديم جابر سليمان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

الأجنبية

Al–Hardan, Anaheed. *Palestinians in Syria: Nakba Memories of Shattered Communities*. New York: Columbia University Press, 2016.

Levy, André & Alex Weingrod (eds.). *Homelands and Diasporas: Holy Lands and Other Places*. California: Stanford University Press, 2005.

رشيد الزعفران | Rachid Zaafrane*

واحة غريس والاستعمار: آليات التحول وأشكال المقاومة

The Ghris Oasis Colonialism: The Mechanism of Change and Forms of resistance

عنوان الكتاب:	واحة غريس والاستعمار: آليات التحول وأشكال المقاومة.
المؤلف:	قسطاني بن محمد.
الناشر:	المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية.
مكان النشر:	الرباط، المغرب.
تاريخ النشر:	2018.
عدد الصفحات:	181 صفحة.

* باحث في سلك الدكتوراه، قسم علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة.

PhD researcher in the Department of Sociology and Anthropology, Faculty of Arts and Humanities, Ibn Tofail University, Kenitra.

مقدمة

بعد دراسته التعريفية «غريس قبل الاستعمار»[1]، يواصل الباحث المغربي قسطاني بن محمد[2]، دراساته حول الواحات المغربية. ويتوقف هذه المرة عند مرحلة الاستعمار في كتابه **واحة غريس والاستعمار: آليات التحول وأشكال المقاومة**. وقد قسم المؤلف كتابه من حيث الشكل إلى مقدمة عامة، وأربعة فصول، وخاتمة، إضافةً إلى معجم للمصطلحات المحلية وفهرس. والكتاب في الأصل أطروحة قدمها الباحث لنيل شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع، تحت إشراف رحمة بورقية سنة 2002، ولم ينشرها إلا حديثًا (سنة 2018) بعد تحيينها ومراجعتها.

لقد نشأت أولى التجمعات المستقرة بالأوساط الصحراوية في مجال الواحات كنماذج شبه حضرية، استطاع من خلالها الإنسان الصحراوي أن يبتكر على مرّ تاريخه الطويل أساليب وطرائق عيش خاصة تتلاءم وقساوة طبيعة الصحراء، من خلال نظام إنتاجي يتميّز بالليونة ويرتكز جله على الفاعلية الإنسانية. فالإنسان هو الذي «أنشأ» الواحة بجعلها عالمًا مُؤنسنًا Anthropogenèse، الأمر الذي يفند بعض الأطروحات الغربية التي تصف الإنسان غير الأوروبي بالكسل والخمول وتنظر إليه على أنه ثمرة طبيعية معطاة[3]. وتنتمي الواحات، بعامة، إلى ما كان «يسميه (الرومان) في أفريقيا بمنطقة ’نوميديا‘، أو ما يسميه العرب ’بلاد الجريد‘ حيث ينبت النخيل»[4].

إن الواحة هي ذلك التجمع البشري المجاور للوديان والمنابع المائية في وسط صحراوي قاحل، ذلك أن الإنسان – على مرّ تاريخه – بنى حضاراته على نقاط الماء لكونها «الشرط الأساسيّ لنشأة المدن» بحسب بلينيوس الشيخ Caius Plinius Secundus (23م–79م)[5]. ومن المهم أن نشير، قبل أن نتحدث عن «واحة غريس»، إلى أن حياة أهل الصحراء قبل الاستعمار تنقسم إلى نمطين مختلفين من العيش: نمط عيش يقوم على الاستقرار في القصور داخل الواحات، ونمط عيش بدوي يقوم على الترحال وحياة النجعة، إلى جانب أنصاف البدو الذين يزاوجون بين هذين النمطين. وقد ساهمت سياسة التوطين التي نهجتها الإدارة الكولونيالية، والدولة الوطنية بعد ذلك، في تفكك نمط العيش الرعوي. ولا يمكن فهم توجهات السياسة الحضرية بالمغرب، من قبل الدولة الكولونيالية والدولة الوطنية على حدّ سواء، إلا في إطار استراتيجية الضبط والمراقبة من جهة، والسعي نحو إدماج الأهالي في اقتصاد السوق من جهة أخرى. وعوضًا عن ذلك، يتم التذرع بضرورة التمدين، من منطلق أن الاستقرار مرادف للحضارة، في حين أن الفكرة الموجهة لذلك هي أن البدوية «ينبغي أن تختفي لأنها خارج المراقبة»[6].

(1) قسطاني بن محمد، **الواحات المغربية قبل الاستعمار، غريس نموذجًا** (الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مركز الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية، 2005).

(2) أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولاي إسماعيل بمكناس، باحث متخصص في سوسيولوجيا وأنثروبولوجيَا الواحات والمعرفة الاجتماعية والحياة اليومية، أصدر العديد من الدراسات والمقالات العلمية المنشورة في مجلات علمية وطنية ودولية.

(3) ينظر: جيرار ليكلرك، **الأنثروبولوجيا والاستعمار**، ترجمة جورج كتورة، ط 2 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1990)، ص 6–7.

(4) الحسن بن محمد الوزان، **وصف إفريقيا**، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، ج 1، ط 2 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983)، ص 27.

(5) Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, *Livre XXXI*, Texte établi et traduit par G. Serbat (Paris: Les belles lettres, 1972), p. 4.

(6) Ahmed Skounti, *le Sang & le Sol: Nomadisme et sédentarisation au Maroc, les Ayt Merghad du Haut–Atlas oriental*, Série :Etudes no. 33 (Rabat: Institut Royal de la Culture Amazigh, 2018), p. 254.

تنتمي واحة غريس - موضوع الكتاب - إلى وحدة جغرافية متميّزة ومتجانسة بالجنوب الشرقي للمغرب، الأمر الذي طبعها بتاريخ الوحدة. غير أن واحة غريس تتميّز بكونها واحة متوسطة ديمغرافيًّا وغير بارزة تاريخيًّا؛ إذ لم تشغل اهتمام المؤرخين والرحالة والجغرافيين كما شغلهم اسم سجلماسة أو فاس أو تنبكتو في القرون الوسطى بصفتها محاور مركزية في مسالك التجارة الصحراوية. لذلك، تحمل غريس فوارق خاصّة وواضحة مع الواحات والمناطق الأخرى المجاورة لها والمتفاعلة معها، وهذا يجعل فرضية ثبات بعض خصائصها، التي قد تُمحى في واحات ومناطق أخرى بفعل الاستعمار، أمرًا واردًا، خاصة أن غريس لم تشهد الاستعمار على نحو طويل الأمد مُقارنة بغيرها من المناطق، ومن هنا فطن الباحث إلى أهمية دراستها أنثروبولوجيًّا وسوسيولوجيًّا، بمساءلة بناها التقليدية، وتحولاتها الثقافية والاجتماعية، وأشكال مقاومتها للظاهرة الكولونيالية.

يعتبر المؤلف من رواد عالم الواحات بحثًا وتنظيرًا، ويظهر هذا جليًّا في مقالاته وأبحاثه، وفي تتبعه الخطي والزمني لواحة غريس، قبل الاستعمار وأثناءه، فهل نحن أمام واحتين: واحدة قبل الاستعمار وأخرى لحظة الاستعمار، أم أمام واحة واحدة في قلب التحول مع الاستعمار؟

إن هذا النوع من الأسئلة ينطلق من فرضية أساسية مُؤداها أننا «لا نستطيع - كما يقول فيرناند بروديل Fernand Braudel (1985-1902) استبعاد تاريخ الحرب التي لا تكف عن خلخلة حياة البشر وتمزيقها»[7]؛ أي إن التغلغل الاستعماري في قلب مجتمع الواحة أحدث فيه تبدلًا وتغيرًا جذريًّا مسَّ أعماق بناه الاجتماعية وأسُسه الثقافية. فهل أنهى الاستعمار «غريس» العتيقة والتقليدية؟ وما الذي يُبرر، منهجيًّا ونظريًّا، العودة إلى لحظة الاستعمار لتحليلها والوقوف حصرًا عند آليات التحول وأشكال المقاومة؟

منهجية الكتاب وأهميتها

اعتمد المؤلف، منهجيًّا، الرواية الشفوية، والمقابلات وتحليل المضمون، والملاحظة، إلى جانب اشتغاله بالرواية الأدبية والأشعار المحلية وكتب السيرة؛ ليس من حيث هي نصوص سردية، بل بصفتها شهادات استثمرها سوسيولوجيًّا، وبصفتها علامات ومؤشرات مكّنته من قراءة الحياة اليومية لإنسان الواحة أثناء الاستعمار. وقد استهدف لحظة الاستعمار «لكونها، من الناحية النظرية والمنهجية، مُناسبة جيّدة لفهم وتحليل الاتصال بين الشعوب وأشكال المثاقفة» (ص 11)، باعتبارها (أي المثاقفة) فكرة غير مُحايدة في الواقع، بل باعتبارها «الطريقة التي تدرك بها الأنثربولوجيا الاستعمار»[8]، أو باعتبار الاستعمار حالة من حالات التثاقف المختلفة[9]. فرغم أن هذا النوع من الاتصال بين ثقافتين أو أكثر، اتصالٌ عنيف، ولاإنساني، فإنه مُختبر سوسيولوجي حقيقي ولحظة التقاء واحتكاك أنثروبولوجي مهمة تصلح لفهم الثقافتين معًا، ولتحليل بنى المجتمع.

من هذا المنطلق، ركّز المؤلف، على دراسة واحة غريس، وعلاقة أهاليها بالاستعمار بصفته ظاهرة تسعى فيها حضارة إلى إخضاع حضارة

(7) فرنان بروديل، **المتوسط والعالم المتوسطي**، تعريب وإيجاز مروان آبي سمرا (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 1993)، ص 147.

(8) ليكلرك، ص 117.

(9) المرجع نفسه، ص 83.

أخرى بصفة دائمة؛ أي إنه «حكم وسلطة تريد تأبيد السيطرة» (ص 47). لذلك، يمكن القول إن الكتاب منهجيًّا وسوسيولوجيًّا يبحث في الانعكاسات السوسيولوجية للظاهرة الكولونيالية على المجتمعات، خارج التجريد والإنشائية، من حيث بناها الاجتماعية والثقافية، وتطورات ذلك على حركية المجتمع وأشكال مقاوماته؛ إنه، إذًا، كتاب في إطار سوسيولوجيا وأنثروبولوجيا الظاهرة الاستعمارية، فما الذي استهدفته الإدارة الكولونيالية في المجتمع الواحي؟

الفيلاج: تمزيق للحميمية ومزاحمة للأيديولوجيا القبلية وخلق للمجال العمومي

لم تشهد واحة غريس كثير اهتمام من جانب الاستعمار الفرنسي، كما هو الحال مثلاً، بالنسبة إلى قبائل تكنة بواد نون، أو بفكيك القريبة جغرافيًّا من غريس؛ فإذا كان أول احتكاك لفكيك بالفرنسيين قد حدث سنة 1869، فإن واحة غريس لم تحتك بالاستعمار إلا سنة 1931. إنّ هذا الاحتكاك المتأخر للواحة بالأجنبي المتمثل في المستعمر، بحسب المؤلف – مضافًا إلى أنّ الاستعمار الذي شهدته الواحة من النوع الخفيف، لكونه لم يدم طويلاً (1931-1956) – هو ما يفسر درجة المحافظة الكبيرة التي تميز قبائل واحة غريس (ص 16). فهذه الواحة، كما يقول المؤلف، تتميز بخصوصية نوعية مضافة إلى الخصوصية العامة التي تميز الواحات المغربية، وذلك بسبب طابعها الأطلسي. ففي غريس تحضر قوة القبيلة على نحو أكبر مقارنةً بالمجموعة القبلية لأيت عطا المنشقة كليًّا عن المخزن، كما أن قبائلها مرتبطة بالشرع المخزني وتقضي به في منازعاتها، ولكنها ليست مُخترقة مخزنيًّا بقوة كما هو حال قبائل تافيلالت؛ إذ بقي العرف الأمازيغي حاضرًا في الوادي كله من المنبع إلى الصحراء (ص 46). بناءً على هذا، يُمكننا أن نطرح السؤال التالي: ما الذي بقي من ثقافة الواحيين بعد الاستعمار؟ وما الذي سارع الاستعمار إلى إفراغه من عمقه الأنثروبولوجي أو محوه؟

قام المستعمر في غريس بتشويه المؤسسات التقليدية، خاصة القبيلة، وذلك بإفراغها من حمولتها السياسية ووظائفها، إلى جانب تهميشه للقصور وتجاهلها عوض اختراقها أو تفجير حميميتها كما فعل مع الحواضر الإسلامية العتيقة. غير أن أهم تغيُّر حدث في الواحة هو النّزع النسبي لصفة العرقية والإثنية عن التراتبية؛ إذ تمكن الخمَّاسون (أو الخمَّاسة) من الهروب من الحقول نحو العمل المأجور والهجرة، الأمر الذي خلخل نظام الملكية بالواحة، وقد ساهم في هذه الدينامية الاجتماعية، مساهمة كبيرة، خلق المراكز الحضرية الجديدة (الفيلاجات) وتوجيه الطريق نحو الأطلسي. يقول المؤلف: «لقد كان خلق المدينة الحديثة آلية سوسيولوجية كولونيالية، وضعت أساسًا لمزاحمة الإيديولوجيا القبلية من أجل نسفها قطاعيًّا، حفاظًا على وظيفتها الأنثروبولوجية وتحييدًا لدورها السوسيولوجي، تمهيدًا لتنقيل المجال من القبيلة كوحدة مورفولوجية عضوية وفاعلة إلى القبيلة كوحدة إدارية، والولاء من القرابة كمجال رمزي إلى المجال كموطن ترابي» (ص 57). فـ«الفيلاج» شيء جديد تمام الجدّة وغريب تمام الغرابة عن الواحة؛ إذ رغم كون الواحات عرفت أشكالاً شبه حضرية للاستقرار، ورغم اعتبارها أعلى مستويات البدو، وأدنى مستويات الحضر، بتعبير ابن خلدون (ص 62)، فإنّ أهم شيء ينقص هذه الأشكال

هو المجال العمومي. وقد ساهم هذا المجال الجديد (أي الفيلاج) في ترسيخ ثقافة الاستقرار وبناء البيوت ثم انفجار القصور فيما بعد، وتشييد أولى معالم «الفيلاج» الذي اعتبره المؤلف بمنزلة دعوة إلى تجاوز حميمية المجال الخصوصي الذي كانت تحيا فيه القصور/ الجمهوريات نحو المجال العمومي، وكأن السياسة الكولونيالية بذلك تهدف إلى «خلق وزرع المجال العمومي لأول مرة في تاريخ الواحة»[10].

القبيلة والأسرة والمدرسة والقيم التقليدية: وجهًا لوجه مع المشروع الكولونيالي

كيف تعاملت السياسة الاستعمارية الفرنسية مع المؤسسات والسُّلط المحلية والأعراف القضائية التقليدية؟ هل انتهجت سياسة الإدارة المباشرة المبنية على نهج «التماثل» الذي ينطلق من مواقف المدرسة التطورية الخطيّة التي شهدت طفرتها بين عامَي 1860 و1880[11]، وهي مدرسة أنثروبولوجية تقضي بجعل الآخرين مشابهين للمجتمع «المتمدن»؟ أم حاولت تكييف الاستعمار مع المؤسسات المحلية أي بتطبيق مبادئ «المدنية» مع الحفاظ على احترام الخصوصيات المحلية التي لا تتعارض معها؟ أم أن الإدارة الاستعمارية الفرنسية فرضت سياستها الاستعمارية عن طريق الإدارة غير المباشرة كما قامت بها الإدارة الاستعمارية البريطانية في علاقاتها بمستعمراتها في أفريقيا، منذ البداية، وعلى نحو خاص مع نيجيريا التي كانت تعتبر أكثر المناطق تحضرًا فيها؟[12]

لقد عملت السياسة الاستعمارية الفرنسية على إفراغ السلط المحلية التقليدية لـ«جماعت» (مجلس القبيلة) و«أمغار» (الشيخ)، خصوصًا من محتواها العرفي «مصطبغًا إياها بالعمالة» (بخدمة السياسة الكولونيالية) (ص 74)، وذلك عندما أحدث «الفيلاج» ومؤسسة «القايد»، كما عملت على إحداث رجّة كبيرة وعنيفة على مستوى العلائق الاجتماعية، حيث انتقل بها من القرابة والعرف إلى معايير أخرى كالزبونية والمصلحة والأجرة. بل إن المشروع الكولونيالي الفرنسي استطاع استغلال الإنسان المحلي في تهيئة السواقي والطرق. وفضلًا عن ذلك، خلق لديه الحاجة إلى الكلام والتقرب والتزلف، أي إنه خلق قيمًا ورموزًا جديدة في الواحة، مثل رموز الاستهلاك والتباهي بالملبس والسيارة والأثاث؛ ما يعني أنه زعزع في العمق شخصية الإنسان الواحي الزاهد والمتقشف، المتشبث بهوية ترتكز على الماضي والمحافظة على التقاليد، بخلاف المشروع الكولونيالي المتوجه بالفعل السياسي نحو الحاضر والمستقبل.

إن تمركز السلطة وانتقالها من اللامركزية التقليدية إلى المركزية الحديثة، والتهدئة، وتنظيم الشغل، والمدرسة، كانت العوامل الأساسية التي فجرت

(10) رغم وجود مجالات عمومية بالنسبة إلى كل قصر على حدة وأخرى بيقصرية، مثل ساحة المسافرين بالنسبة إلى الأولى، والساقية والمسالك بالنسبة إلى الثانية، فإن كل قصر رغم ذلك يعتبر العمومي خصوصيًّا بالنسبة إليه، بينما الواحة كلها تعتبر القنوات والمسالك خصوصية بالنسبة إليها، ينظر: قسطاني، ص 65.

(11) عرفت الأنثروبولوجيا طفرة جديدة حوالى عام 1860، حيث ظهرت معظم مؤلفات المدرسة التطورية، ومنها **حق الأمومة** ليوهان ياكوب باخوفن، و**القانون القديم** لماين 1861، كما ظهر عام 1856 كتاب إدوارد بيرنت تايلور **أبحاث في التاريخ المبكر للجنس البشري وتطور الحضارة**، وأتبعه عام 1871 بكتابه **الثقافة البدائية**، إلى جانب كتاب لويس هنري مورغان عن **نظم القرابة** عام 1869، وكتابه عن **المجتمع القديم** عام 1877.

(12) ليكلرك، ص 37.

الانتظامات القرابية التقليدية (ص 94)؛ الأمر الذي تمظهر في الأشكال الجديدة لتنظيم المجال، من انفجار القصر (إغرم) إلى النزوح نحو الفيلاج، كما تمظهر في الهجرة نحو الجزائر والمدن الداخلية وأوروبا فيما بعد، إلى جانب ظهور الأجرة. وهذان العاملان زعزعا التماسك العائلي، وذلك بمحاولة العمال المأجورين الاستقلال عن العائلة الممتدة، وانتظامهم في الشكل النووي للقرابة؛ ما يعني في آخر الأمر أن الاستعمار أدى دورًا كبيرًا في دينامية العلاقات العائلية ونسق الانتظام القرابي.

يقول المسيو هاردي Keir Hardie (1915–1856)، وهو مدير التعليم الذي أقامته الحماية الفرنسية في المغرب بمكناس عام 1920: «إننا نعرف نحن الفرنسيين، بأن انتصار السلاح لا يعني النصر الكامل: إن القوة تبني الإمبراطوريات، ولكنها ليست هي التي تضمن لها الاستمرارية والدوام. إن الرؤوس تنحني أمام المدافع، في حين تظل القلوب تغذي نار الحقد والرغبة في الانتقام. يجب إخضاع النفوس بعد أن تم إخضاع الأبدان. وإذا كانت هذه المهمة أقل صخبًا من الأولى فإنها صعبة مثلها، وهي تتطلب في الغالب وقتًا أطول»[13]. إن هذا الخطاب ينم عن وعي الإدارة الكولونيالية بالصعوبات التي تعترض طريقها في تنفيذ سياساتها، خاصة ما يتعلق بالمقاومة النفسية والرمزية للأهالي، فهل أنّ نتيجة هذا الوعي هي اتجاه الإدارة الاستعمارية إلى القطع مع المدرسة التقليدية، باعتبارها المؤسسة الحاضنة والبانية لهوية المجتمع؟

(13) محمد عابد الجابري، **التعليم في المغرب العربي، دراسة تحليلية نقدية، لسياسة التعليم في المغرب وتونس والجزائر** (الدار البيضاء: دار النشر العربية، 1989)، ص 17.

حاول المستعمر، بصرامة، القطع مع المدرسة القرآنية (أو ما يسمى محليًا «بالجامْع» أو «المسيد»)؛ تلك المؤسسة التي تبني الهوية، وتعيد إنتاج المجتمع فحسب (ص 97)، وبفعل فوبيا أو خواف التنصير الذي كان عنصر مقاومة ميتافيزيقية بالنسبة إلى إنسان الواحة (ص 103)؛ فقد امتنع الشرفاء والمرابطون والفقهاء خاصة عن تسجيل أطفالهم بالمدرسة الكولونيالية، «المسيحية» كما كانوا يسمونها، ويتمثلونها بابًا لاجتثاث الهوية والمسخ (ص 101). إن المدرسة الكولونيالية – بحسب المؤلف – كان هدفها الأساسي هو الضبط والمراقبة، فرغم أنها اتخذت الحداثة شعارًا لها بالعقلانية والوضعية المبنيتين على الانضباط والنظام والمثابرة والنفعية، فإنها أغفلت أن تُنمّي أهم سمة في العقلانية، وهي الاستقلالية والمبادرة (ص 102).

من الكفاح المسلح إلى التمرد والعصيان

اعتمد الواحيون في قراءة الظاهرة الكولونيالية مرجعيات شبه ثابتة (القدر، والقبيلة، والوطن، والأمة). ورغم أن الواحي يتمثل الاستعمار بصفته قدَرًا، فإنّ ذلك لم يمنعه من مقاومته على عدة جبهات، بطرائق مختلفة: سواء بمساندة المناطق التي سبق إليها الزحف الاستعماري مثل بوذنيب (سنة 1907)، أو بإيواء الهاربين من شرّ المستعمر، أو بخوض المعارك الطاحنة المختلفة مثل معركة جبل بادو (سنة 1933). ولم يتوقف الصراع المسلح بغريس رغم التهدئة والاستسلام، إلا سنة 1936 حيث تم القضاء على المقاوم المتمرد زيد أوحماد الذي قاوم

الاستعمار الفرنسي بضراوة[14]، لتكون بذلك آخر مقاومة مسلحة في المغرب كله.

إضافة إلى المقاومة المسلحة الشرسة، واجه الواحيون الاستعمار معنويًّا ورمزيًّا أيضًا، وقد تجلى ذلك أساسًا في سلوك التمرد والمعاندة، حيث قابل السكان المنع والتضييق الذي مارسته السلطات الكولونيالية بالتشبث بممارسة شعائرهم، والإصرار على أداء المناسك كالصلاة والصوم، حتى في أحلك الظروف (ص 139)، كما تجلت أشكال المقاومة في رفض «الفيلاج» من طرف الفئات المحاربة والإثنيات البدوية، وفي رفض التمدرس بالمدارس التي أنشأها الاستعمار؛ بالتحايل والرشوة، إلى جانب التكاسل في تنفيذ المشاريع الكولونيالية إلى درجة جعلت أحد المسؤولين الفرنسيين يقول عنهم: «هؤلاء يتصرفون كأن الأبدية أمامهم» (ص 171). معنى هذا أن مقاومة الاستعمار اتخذت لدى سكان الواحات بوجه عام، ولدى غرس على وجه الخصوص، طابعًا دينيًّا ووطنيًّا بالدرجة الأولى، من دون أن تأخذ أبعادًا أخرى.

خاتمة ومناقشة

من منطلق أن مهمة الباحث السوسيولوجي هي ممارسة الكشف والتعرية Dévoiler بتعبير بول باسكون Paul Pascon – حيث تصبح السوسيولوجيا بلا دعوى إذا لم تقم بمهمة كشفٍ وتعريةٍ لكل ما هو خفيّ وكامن، وتصحيحٍ لكلّ واقعٍ اجتماعي مُشوّه أو مزيف – وجريًا على المنوال نفسه، يمكن القول إن المؤلف مارس مهمة السوسيولوجي كما تصورها باسكون، معرّيًا قويًّا وكاشفًا للكثير من الأوهام التي التصقت

(14) المرجع نفسه، ص 170.

بالمرحلة الكولونيالية. فهذه المرحلة ليست بمنزلة «جملة اعتراضية» في غرس من جهة؛ إذ خلخلت كيان المجتمع برمته، ولكنها مع ذلك لم تستطع تحضير الإنسان التقليدي، ولم تعمل على تحرير المستغل والمرأة والطفل، بل إنها – على عكس ذلك تمامًا – زكّت سلطة المستبد، وقوَّت الأبوية الخانقة، وهذا الأمر يرجع إلى سببين؛ أحدهما مرتبط بالسياسة الاستعمارية التي حاولت «نقل» مجتمع الواحة نحو العصرنة بالسلطة والإدارة والقمع والمدرسة (ص 104)، وثانيهما متعلق بأشكال المقاومة المختلفة التي جابه بها الواحيون المشروع الكولونيالي.

إن الأهم في هذا الكتاب، بغض النظر عن محدوديته أو كثافته، ليس كمّية المعلومات التي يقدمها أو نوعيتها، بل إن وجاهته وأهميته تتمثلان فيما يُثيره من تساؤلات وظواهر سوسيولوجية أخرى، وكذلك في الاستثمار المنهجي الذي قام به المؤلف أثناء لحظة من لحظات التاريخ الأساسية في تاريخ المجتمع، ألا وهي اللحظة الاستعمارية. فالظاهرة الكولونيالية، من وجهة نظر منهجية ونظرية، مهمة من أجل فهم وتحليل أشكال المثاقفة بين الشعوب وتحولاتها المختلفة.

إن ظاهرة الاستعمار، تتبدى، في بادئ الأمر، واقعةً عنيفة، تنبني على القمع والحرب، ولكن ما يتم إغفاله عادةً هو البعد المعنوي والبعد الرمزي (السوسيولوجي والأنثروبولوجي) اللذان يستهدفان البنى الذهنية والمؤسسات الاجتماعية، والقيم الثقافية للمجتمعات المُستعمَرة. فعندما تؤُول سياسات القتل والإبادة إلى الفشل، يتوجه المستعمر نحو آليات اجتماعية ونفسية تدميرية لكيان المجتمع وعمقه الأنثروبولوجي وتصوراته لذاته والآخر والعالم، وهو أمر لا يتأتى للمستعمر

إلا بتسخير سلاحَي المعرفة والعلم في ذلك. ورغم التشابه الملحوظ في التحولات العميقة وأشكال المقاومة في مختلف المناطق التي شهدت الاستعمار، فإن واحة غريس الأطلسية، كما ينتهي إلى ذلك المؤلف، تمتاز بخصوصية مجالية وأخرى تاريخية جعلتاها مرتبطة بالوطن ودار الإسلام، وفي الوقت نفسه محتفظة بقوتها القبلية والعرفية والقيمية.

تكشف الكثير من الدراسات الأخرى في المجالات الصحراوية تشابهًا كبيرًا بين المناطق المُستعمرة المختلفة، سواء على مستوى التحولات العميقة التي أحدثها الاستعمار، أو على مستوى أساليب المقاومة وأشكالها، إلا أن الطابع المميّز لواحة غريس هو ما جعل المؤلف يؤكد خطاب الخصوصية والاستثناء الذي تمثله الواحة ضمن باقي الواحات المغاربية التي كانت عرضة للاستعمار. فعلى مستوى الإعراض عن الدراسة بالمدرسة الحديثة – بوصف ذلك شكلًا من أشكال المقاومة الواضحة في مختلف المناطق – يقول محمد عابد الجابري، على سبيل المثال، إن الإعراض عنها قد حدث بعدة أشكال: فـ «من مجرد عدم الإقبال عليها، إلى مقاطعتها بإصرار، إلى إخفاء الأولاد وتهجيرهم، إلى التحايل والاستعانة بالوسائط عندما يطلبون لتسجيل أولادهم بالمدرسة الفرنسية»[15]، لأنها مدرسة حرف وكتابة مُهددة للذاكرة الشفوية والشخصية التقليدية، ولروح الدين الإسلامي، وتحاول نزع السلطة المعرفية عن الآباء والفقيه، كما لاحظ الباحث نفسه في دراسته. وهذا الأمر يؤكد الطابع الديني العام للمقاومة في جل المناطق.

ولا غرابة في ذلك، إذا قلنا مع بروديل: «إن الديانات هي أكثر ما في الحضارات من فرادة ومقاومة»[16]. غير أن تفسير استراتيجية المقاومة بالعقيدة والوطنية، في مقابل الاستراتيجية السياسية المؤطرة للفعل الكولونيالي (ص 141) أمرٌ يبدو أنه يُغفل أبعادًا أخرى مرتبطة بنمط العيش والقيم السائدة، فقد لاحظ بيار بونت Pierre Bonte مثلًا، في دراسته حول شركة الحديد بتراب البيضان، ما أبان عنه البدويون المحاربون من احتقار للعمل اليدوي، برفض العمل في الشركة التي تجعل منهم – في تمثُّلهم – عبيدًا وفي أسفل التراتبية الاجتماعية، لذلك ساد عندهم القول: «لا يعمل في منجم الحديد MIFERMA إلا الجيَّاع»[17] وهو أمر جعل الفرنسيين يجدون صعوبات في تكييف البدويين وإدماجهم في العالم الصناعي[18].

يميل الباحث إلى تفسير ضعف التأثير الاستعماري في أساليب السلوك المختلفة بغريس، بالحيّز الزمني الضيّق، وهو أمر قابل للمناقشة، خاصة أن بنى المجتمع تتميز، كما يقول بروديل، بكونها «بطيئة التلف والاستنفاد»[19]؛ على مستوى الإدراكات والأفعال والتمثلات والقيم. فعندما نقارن واحة غريس بالواحات الجزائرية التي عرفت الظاهرة الاستعمارية على نحو ثقيل وطويل الأمد (1830–1962)، نكتشف أن المقاومة القيميّة والثقافية ظاهرة عامة، رغم التباين الزمني الموجود بين المجالين. ورغم أن الحرب الكولونيالية قد أخضعت المجتمع الجزائري لـ «اجتثاث ثقافي

(15) المرجع نفسه، ص 25.

(16) بروديل، ص 136.

(17) سادت مقولة: «ماحنا جيّاع، لا نشتغلو عند لميفيرما»:
«Nous ne sommes pas affamés, nous ne travaillons pas pour la MIFERMA,» Bonte, p. 139.

(18) Ibid., p. 137.

(19) بروديل، ص 83.

حقيقي» كما يقول بورديو، بسبب انتهاج الإدارة الفرنسية سياسة السلاح والعنف والتشريد[20]، فإن ذلك لا يعني أن الاستعمار قد أنهى كليًّا ثقافة المجتمع الجزائري وبناه التقليدية.

يُعد **واحة غريس والاستعمار** من بين أهم الكتب المجهرية المتجهة نحو المجتمعات الواحية والتقليدية بعامة. وتصلح دراسته بذلك لتكون موضعَ مقارنات وتساؤلات كثيرة في الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية المعاصرة، سواء في إطار إجراء تقييم موضوعي لحصيلة الاستعمار بالمجتمعات المُستعمرة، أو من خلال تتبع تحولات ما بعد الاستقلال وبناء الدولة الوطنية، حيث ستؤدي الدولة الوطنية والمدرسة والهجرة، والعولمة بعد ذلك، الدور الكبير في تعميق تلك التحولات، وهو أمرٌ يحتاج إلى «تنسيل» الدراسات والأبحاث، من أجل فهمٍ وتحليلٍ أعمق لمجتمعات ما بعد الاستقلال.

(20) توفيق زروقي، «سوسيولوجيا الظاهرة الاستعمارية، الثورة الجزائرية نموذجًا»، **مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية**، العدد 14 (كانون الثاني/ يناير 2016)، ص 3.

المراجع

References

العربية

بروديل، فرنان. **المتوسط والعالم المتوسطي**. تعريب وإيجاز مروان آبي سمرا. بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 1993.

بن محمد، قسطاني. **الواحات المغربية قبل الاستعمار: غريس نموذجًا**. الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2005.

________. **واحة غريس والاستعمار، آليات التحول وأشكال المقاومة**. سلسلة دراسات وأبحاث رقم 70. الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2018.

الجابري، محمد عابد. **التعليم في المغرب العربي، كتاب تحليلية نقدية، لسياسة التعليم في المغرب وتونس والجزائر**. الدار البيضاء: دار النشر العربية، 1989.

زروقي، توفيق. «سوسيولوجيا الظاهرة الاستعمارية، الثورة الجزائرية نموذجًا». **مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية**. العدد 14 (كانون الثاني/ يناير 2016).

ليكلرك، جيرار. **الأنثروبولوجيا والاستعمار**. ترجمة جورج كتورة. ط 2. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1990.

الوزان، حسن. **وصف أفريقيا**. ترجمه عن الفرنسية محمد حجي ومحمد الأخضر. ط 2. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983.

الأجنبية

Bonte, Pierre. *La montagne de fer. La SNIM (Mauritanie). Une entreprise minière saharienne à l'heure de la mondialisation*. Paris: Karthala, 2001.

L'Ancien, Pline. *Histoire naturelle, Livre XXXI.* Texte établi et traduit par G. Serbat. Paris: Les belles lettres, 1972.

Skounti, Ahmed. *Le sang & le sol, nomadisme et sédentarisation au Maroc, les AYT MERGHAD du Haut–Atlas oriental*. Série: Etudes, no. 33. Rabat: Institut Royal de la Culture Amazigh, 2018.



مجلة **عمران** للعلوم الاجتماعية دورية محكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305-2473). وقد صدر عددها الأوّل في صيف 2012. وهي دورية فصلية محكّمة تصدر مرة واحدة كلّ ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة وهيئة استشارية دولية فاعلة تشرف على عملها، وتستند إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر وللعلاقة بينها وبين الباحثين. كما تستند إلى لائحة داخلية تنظّم عمل التحكيم، وإلى لائحة معتمدة بالقراء (المحكّمين) في الاختصاصات كافة.

يستوحي اسم المجلة مفهوم «العمران» الخلدونيّ بمدّخراته الأصيلة وإشعاعاته المتجددة. وقد ولدت فكرتها من أسئلة وإشكاليات المأزق المنهجي والوظيفي الذي تواجهه العلوم الاجتماعية والإنسانية العربيّة في مرحلة التغيّرات الاجتماعية الكبرى الجارية في الوطن العربيّ. وتندرج المجلة في سلسلة دوريات العلوم الاجتماعية والإنسانية في الوطن العربيّ والعالم، وتعمل على بلورة هوية أساسية لها بوصفها مجلّةً/مشروعًا، مستعيدةً تقاليد المجلات والدوريات التي أنتجت اتجاهات وحركات ومدارس علمية وفكرية. وهي تطمح في ذلك إلى أن تمثّل نقلةً نوعية في مجالات هذه العلوم، تقوم على مقاربة اختصاصات العلوم الاجتماعية ومناهجها بوصفها وحدة متكاملة فيما هو قريب من «المنهج التكاملي» العابر الاختصاصات في إطار الغاية العليا للعلوم الاجتماعية وهي «الحرية» بصفتها جوهر التفكير الذي هو جوهر الإنسان.

تعتمد مجلة **عمران** في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقًا لما يلي:

- **أولًا:** أن يكون البحث أصيلًا معدًّا خصيصًا للمجلة، وألّا يكون قد نشر جزئيًا أو كليًا أو نشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو إلى أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا:** أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا:** يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.

2. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخّص، ويقدّم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرائق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصّل إليها البحث.

3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق وكُتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيّلًا بقائمة المصادر والمراجع التي أحال إليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.

4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).

5. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية بالمعنى الواسع للعلوم الاجتماعية شاملًا الدراسات الاقتصادية والسكانية والبيئية، وما شاكل ذلك.

6. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، شرط ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها 2800 – 3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

7. تفرد المجلة بابًا خاصًا للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال العلوم الاجتماعية لا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800 – 3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

8. يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين 6000 – 8000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضّدًا على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تمامًا عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.

9. في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامجَي اكسل(Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضًا.

- **رابعًا:** يخضع كلّ بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين

في قائمة القرّاء في المركز. وفي حال تباين تقارير القراء، يحال البحث إلى قارئ مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.

- **خامسًا:** تلتزم المجلة ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.

2. لا تدفع المجلة مكافآتٍ ماليّة عن المواد - من البحوث والدراسات والمقالات - التي تنشرها؛ مثلما هو متَّبَعٌ في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1- الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة.

- نبيل علي، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.

- كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلًا: ناش، ص 117.

أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيولوجيا**، ص 117.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النّحو التالي: المرجع نفسه، ص 118.

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي:

- ناش، كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة «وآخرون». مثال:

- السيد ياسين وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109.

ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالتالي:

- ياسين، السّيد وآخرون. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2- الدوريات

اسم المؤلّف، «عنوان الدّراسة أو المقالة»، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال:

- محمد حسن، «الأمن القوميّ العربيّ»، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. «الأمن القوميّ العربي». **إستراتيجيات**. المجلد 15. العدد 1 (2009).

3- مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تُذكر في الهوامش فحسب، ومن دون قائمة المراجع). مثال:

- إيان بلاك، «الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق»، **الغارديان**، 2009/2/17.

4- المنشورات الإلكترونية

عند الاقتباس من مواد منشورة في مواقع إلكترونية، يتعين أن تذكر البيانات جميعها ووفق الترتيب والعبارات التالية نفسها: اسم الكاتب إن وجد، «عنوان المقال أو التقرير»، **اسم السلسلة** (إن وُجد)، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وُجد)، شوهد في 2016/8/9، في: ......http://www

ويتعين ذكر الرابط كاملًا، أو يكتب مختصرًا بالاعتماد على مُختصِر الروابط (Bitly) أو (Google Shortner). مثل:

- «ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 4.5%»، الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهد في 2012/12/25، في: http://bit.ly/2bAw2OB

- «معارك كسر حصار حلب وتداعياتها الميدانية والسياسية»، **تقدير موقف**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/8/10، شوهد في 2016/8/18، في: http://bit.ly/2b3FLeD

(الملحق 2)

أخلاقيات النشر في مجلة عمران

1. تعتمد مجلة عمران قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقراء (المحكّمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.

2. تعتمد مجلة عمران قُراء موثوقِين ومجرّبِين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
3. تعتمد مجلة عمران تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
4. لا يجوز للمحرّرين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخص آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومةٍ متميّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليه من خلال القراءة قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصية.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
6. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراءة، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة عمران بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومناهج ولغة التفكير العلمي في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
9. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.
10. تتقيد مجلة عمران بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.
11. حقوق الملكية الفكرية: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًّا أو كلّيًا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.
12. تتقيد مجلة عمران في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
13. المجانية: تلتزم مجلة عمران بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.

(Annex II)

Ethical Guidelines for Publication in *Omran*

1. The editorial board of Omran upholds the confidentiality and the objectivity the peer review process. The peer review process is anonymized, with editors selecting referees for specific manuscripts based on a set of pre–determined, professional criteria. In where two reviewers cannot agree on the value of a specific manuscript, a third peer reviewer will be selected.
2. *Omran* relies on a network of experienced, pre–selected peer reviewers who are current in their respective fields.
3. *Omran* adopts a well–defined internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge of the editing process (normally the Editor–in–Chief or designated deputies), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes and must be treated in confidence and must never be used for personal financial or other gain.
5. When deemed necessary based on the reviewers' reports, the journal may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. The editors of *Omran* are committed to notifying the authors of all submitted pieces of the acceptance or otherwise of their manuscripts for publication. In cases where the editors of *Omran* reject a manuscript, the author will be informed of the reasons for doing so.
7. *Omran* is committed to providing quality professional copy editing, proof reading and online publishing services.
8. Impartiality: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and academic merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflicts of interest: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which there is a conflict of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.
10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.
11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language without an explicit written authorization from the ACRPS.
12. The editorial board of *Omran* fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will seek the right to translate and publish any work from the copyright holder before proceeding to do so.
13. *Omran* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.



– Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99–100.

– Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, Edith Grossman (trans.) (London: Cape, 1988), pp. 242–55.

In quotes not immediately following the reference: Pollan, p. 31.

Where there are several references by the same author, add a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 31.

In quotes immediately following the reference: Ibid., p. 32.

The corresponding bibliographical entry:

– Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

For books by three or more authors, in the note, list only the first author, followed by et al.:

– Michael Gibbons et al., *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies* (London: Sage, 1994), pp. 220–221.

In later quotes: Gibbons et al., p. 35.

The corresponding bibliographical entry:

– Michael Gibbons et al. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*. London: Sage, 1994.

II– Periodicals

Author's name, «article title,» *journal title*, volume number, issue number (Month/season Year), page numbers.

– Joshua I. Weinstein, «The Market in Plato's Republic,» *Classical Philology*, no. 104 (2009), p. 440.

The corresponding bibliographical entry:

– Weinstein, Joshua I. «The Market in Plato's Republic.» *Classical Philology*. no. 104 (2009).

III– Articles in a Newspaper or Popular Magazine

N.B. Cited only in footnotes, not in the references/bibliography. Example:

– Ellen Barry, «Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says,» *The New York Times*, 29/12/2012.

IV– Electronic Resources

When quoting electronic resources on websites, please include all the following: Author's name (if available), «The article or report title,» *series name* (if available), website's name, date of publication (if available), accessed on 9/8/2016, at: http://www...

The full link to the exact page should be included. Please use an URL Shortener (Bitly) or (Google Shortner). Example:

– John Vidal, «Middle East faces water shortages for the next 25 years, study says,» *The Guardian*, 27/8/2015, accessed on 31/10/2015, at: http://bit.ly/2k97Wxw

– Policy Analysis Unit–ACRPS, «President Trump: An Attempt to Understand the Background,» *Assessment Report*, The Arab Center for Research and Policy Studies, accessed on 10/11/2016, at: http://bit.ly/2j36v5S

iv. All research papers submitted for consideration must adopt the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy Studies (See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals).

v. All submitted works must fall within the broad scope of *Omran*, including economics, demographics, and environmental science.

vi. Book reviews of between 2,800 and 3,000 words in length will be considered for submission to the journal, provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer's academic specialization and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language, provided they have been published in the previous three years. Book reviews are subject to the same quality standards which apply to research papers.

vii. *Omran* carries a special section devoted to discussions of a specific theme which is a matter of current debate within the social sciences. These essays must be between 2,800 and 3,000 words in length. They are subject to the same refereeing standards as research papers.

viii. All submissions are to be between 6,000 and 8,000 words in length, inclusive of a bibliography, footnotes, appendices and the caption texts on images. The editors retain the right to publish longer pieces at their discretion. Research papers should be submitted typed on «Word». The Arabic text should be in the same font and not several fonts, and the English text should only be in «Times New Roman» font. Accordingly, the Arabic text should be in one single font totally different from the unified English font.

ix. All diagrams, charts, figures and tables must be provided in a format compatible with either Microsoft Office's spreadsheet software (Excel) or Microsoft Office's word processing suite (Word), alongside high–resolution images. Charts will not be accepted without the accompanying data from which they were produced.

4. The peer review process for *Omran* and for all journals published by the ACRPS is conducted in the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader–reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in their assessment of the paper, the paper will be referred to a third reviewer. The editors will notify all authors of a decision either to publish, publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.

5. The editorial board of *Omran* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors (cf. Annex II).

   i. The sequencing of publication for articles accepted for publication follows strictly technical criteria.

   ii. *Omran* does not make payments for articles published in the journal, nor does it accept payment in exchange for publication.

(Annex I)
Footnotes and Bibliography

I– Books

Author's name, *Title of Book*, Edition (Place of publication: Publisher, Year of publication), page number.



Omran is a quarterly, peer reviewed academic journal dedicated to the social sciences and published by the Arab Center for Research and Policy Studies (ISSN: 2305–2473). First published in the summer of 2012, *Omran* is overseen by an academic editorial board composed of experts as well as an actively engaged board of international advisers. Publication in *Omran* is governed by a strict code of ethics which guides the relationship between the editorial staff and contributors.

The name of the journal evokes Ibn Khaldun's concept of *ilm al Omran*, often viewed as a precursor to the social sciences. Born out of the perceived methodological and functional crises faced by the social sciences and humanities during an era of massive social transformations sweeping through the Arab region, *Omran* aims to establish for itself a distinct identity among prominent Arab journals and periodicals, as a journal/project aspiring to build new intellectual trends and schools of thought. It thus seeks to bring about a qualitative leap in its multidisciplinary field (encompassing anthropology, sociology, social history, political science, political economy, population sciences, environment, and development studies), espousing in this an integrated interdisciplinary approach. It views freedom as the guiding principle and ultimate goal of the social sciences, since freedom is the essence of thought, which is also the essence of humanity.

Submission to and publication in *Omran* is governed by the following guidelines:

1. Only original work which is submitted exclusively for publication within the journal is accepted. No work which has been previously published fully or in part will be considered for publication in *Omran*. Similarly, no work which substantially resembles any other work published in either print or electronic form, or submitted to a conference other than the conferences held by the ACRPS will be considered for publication.
2. Submissions must be accompanied by a curriculum vitae (CV) of the author, in both Arabic and English.
3. All submissions must include the following elements:
   i. A title in both Arabic and English together with the author's institutional affiliation.
   ii. An abstract, ranging between 100 words in length, in both Arabic and English as well as a list of keywords. The abstract must explicitly and clearly spell out the research problematic, the methodologies used, and the main conclusions arrived at.
   iii. The research paper must include the following elements: specification of the research problematic; significance of the topic being studied; statement of thesis; a review of literature emphasizing gaps or limitations in previous analysis; a description of the research methodology; hypothesis and conceptual framework; bibliography.



المـركز العـربي للأبحـاث ودراسة السيـاسات
Arab Center for Research & Policy Studies

The Arab Center for Research and Policy Studies (ACRPS) is an independent research institute for the study of the social sciences and humanities, with particular emphasis on the applied social sciences.

The ACRPS strives to foster communication between Arab intellectuals and specialists in the social sciences and humanities, establish synergies between these two groups, unify their priorities, and build a network of Arab and international research centers.

In its commitment to the Arab world's causes, the ACRPS is based on the premise that progress necessitates the advancement of society and human development and the interaction with other cultures, while respecting historical contexts, culture, and language, and in keeping with Arab culture and identity.

To this end, the Center seeks to examine the key issues afflicting the Arab world, governments, and communities; to analyze social, economic, and cultural policies; and to provide rational political analysis on the region. Key to the Center's concerns are issues of citizenship and identity, fragmentation and unity, sovereignty and dependence, scientific and technological stagnation, community development, and cooperation among Arab countries. The ACRPS also explores the Arab world's political and economic relations with its neighbors in Asia and Africa, and the Arab world's interaction with influential US, European, and Asian policies in all their economic, political, and communication aspects.

The Center's focus on the applied social sciences does not detract from the critical analysis of social theories, political thought, and history; rather, this focus allows an exploration and questioning of how such theories and ideas have directly projected themselves on academic and political discourse and guided the current discourse and focus on the Arab world.

The ACRPS regularly engages in timely research, studies, and reports, and manages several specialized programs, conferences, workshops, training sessions, and seminars that target specialists and the general public. The Center publishes in both Arabic and English, ensuring its work is accessible to both Arab and non-Arab readers.

المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات هو مؤسّسة بحثيّة فكريّة مستقلّة للعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة وبخاصّة في جوانبها التطبيقيّة.

يسعى المركز من خلال نشاطه العلميّ البحثي إلى خلق تواصل بين المثقّفين والمتخصّصين العرب في العلوم الاجتماعية والإنسانيّة بشكل عامّ، وبينهم وبين قضايا مجتمعاتهم وأمّتهم، وبينهم وبين المراكز الفكريّة والبحثيّة العربيّة والعالميّة في عملية البحث والنّقد وتطوير الأدوات المعرفيّة والمفاهيم وآليّات التراكم المعرفي. كما يسعى المركز إلى بلورة قضايا المجتمعات العربية التي تتطلّب المزيد من الأبحاث والمعالجات، وإلى التّأثير في الحيّز العامّ.

المركز هو مؤسّسة علميّة. وهو أيضًا مؤسّسة ملتزمة بقضايا الأمّة العربيّة وبالعمل لرقيّها وتطوّرها. وهو ينطلق من كون التطوّر لا يتناقض والثّقافة والهويّة العربية. ليس هذا فحسب، بل ينطلق المركز أيضًا من أنّ التطوّر غير ممكن إلا كرقيّ مجتمع بعينه، وكتطوّر لجميع فئات المجتمع، في ظروفه التاريخيّة وفي سياق ثقافته وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثّقافات الأخرى.

يُعنى المركز بتشخيص وتحليل الأوضاع في العالم العربيّ، دولًا ومجتمعات، وبتحليل السّياسات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، وبالتحليل السياسي بالمعنى المألوف أيضًا، ويطرح التحدّيات التي تواجه الأمّة على مستوى المواطنة والهويّة، والتّجزئة والوحدة، والسّيادة والتبعيّة والركود العلمي والتكنولوجي، وتنمية المجتمعات والدول العربيّة والتّعاون بينها، وقضايا الوطن العربيّ بشكل عامّ من زاوية نظر عربيّة.

ويُعنى المركز أيضًا بدراسة علاقات العالم العربيّ ومجتمعاته مع محيطه المباشر في آسيا وأفريقيا، ومع السياسات الأميركيّة والأوروبيّة والآسيوية المؤثّرة فيه، بجميع أوجهها السياسيّة والاقتصاديّة والإعلاميّة.

لا يشكّل اهتمام المركز بالجوانب التطبيقية للعلوم الاجتماعيّة، مثل علم الاجتماع والاقتصاد والدّراسات الثقافية والعلوم السياسية حاجزًا أمام الاهتمام بالقضايا والمسائل النظريّة، فهو يُعنى كذلك بالنظريّات الاجتماعيّة والفكر السياسيّ عناية تحليليّة ونقديّة، وخاصّةً بإسقاطاتها المباشرة على الخطاب الأكاديميّ والسياسيّ المُوجّه للدّراسات المختصّة بالمنطقة العربيّة ومحيطها.

ينتج المركز أبحاثًا ودراسات وتقارير، ويدير عدّة برامج مختصّة، ويعقد مؤتمرات وورش عمل وتدريب وندوات موجّهة للمختصّين، وللرّأي العامّ العربي أيضًا، وينشر إصداراته باللّغتين العربيّة والإنكليزية ليتسنّى للباحثين من غير العرب الاطّلاع عليها.



دعوة للكتابة

ترحب مجلة «عمران» للعلوم الاجتماعية بنشر الأبحاث والدراسات المعمقة ذات المستوى الأكاديمي الرصين، وتقبل للنشر فيها الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية. وتفتح المجلة صفحاتها لمراجعات الكتب، وللحوار الجاد حول ما ينشر فيها من موضوعات. وسيتضمن كل عدد من «عمران» أبحاثًا ومراجعات كتب، ومتابعات مختلفة... وجميعها يخضع للتحكيم من قبل زملاء متخصصين.

ترسل كل الأوراق الموجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة

omran@dohainstitute.org

عنوان الاشتراكات:
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب – بناية الصيفي ١٧٤ – مار مارون
ص.ب.: ٤٩٦٥-١١ رياض الصلح ٢١٨٠-١١٠٧ بيروت – لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: ٨/ ٧/ ٩٩١٨٣٦ ١ ٩٦١+ فاكس: ٩٩١٨٣٩ ١ ٩٦١+

عنوان التحويل البنكي:
Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 010 666 504 002 840 (For US Dollars)
IBAN Number:
LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US Dollars)
Swift Code: SGLILBBX

عمران omran

فصلية محكّمة تُعنى بالعلوم الاجتماعية

قسيمة اشتراك

الاسم: ....

العنوان البريدي: ....

....

الهاتف: ....

البريد الإلكتروني: ....

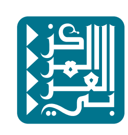
عدد النسخ المطلوبة: ....

طريقة الدفع: ☐ شيك لأمر المركز ☐ تحويل بنكي

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقيًا أو إلكترونيًا في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:

www.bookstore.dohainstitute.org

طريقة الدفع: أدوات الدفع الإلكتروني



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

يعقد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

مؤتمر العلوم الاجتماعية والإنسانية

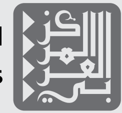
في دورته الثامنة (آذار/ مارس 2021)

حول

الدولة العربية المعاصرة: التصوّر، النشأة، الأزمة

مستهدفًا فتح حوار علمي نقدي ومعمّق بين أكبر عدد ممكن من أصحاب الاختصاص العرب المشتغلين في العلوم الاجتماعية والإنسانية، من أجل تدارس القضايا المهملة في مجالات اختصاصهم الدقيقة أو التي تجمع بين عدة تخصصات.

لمزيد من المعلومات، يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للمركز www.dohainstitute.org



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الاشتراكات السنوية

(أربعة أعداد)

لبنان	35 $ للأفراد	45 $ للمؤسسات
الدول العربية وأفريقيا	60 $ للأفراد	80 $ للمؤسسات
الدول الأوروبية	100 $ للأفراد	120 $ للمؤسسات
القارة الأميركية وأستراليا	120 $ للأفراد	160 $ للمؤسسات

عنوان الاشتراكات:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

Arab Center for Research and Policy Studies

جادة الجنرال فؤاد شهاب – بناية الصيفي 174 – مار مارون

ص.ب.: 4965-11 رياض الصلح 2180-1107 بيروت – لبنان

البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org

هاتف: 8/7/991836 1 961+ فاكس: 991839 1 961+

عنوان التحويل البنكي:

Arab Center for Research and Policy Studies

Societe General de Bank au Liban sal.

Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon

Account Number: 010 666 504 002 840 (For US Dollars)

IBAN Number:

LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US Dollars)

Swift Code: SGLILBBX